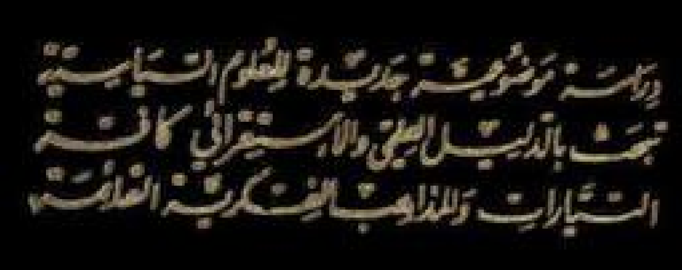
الشيخ الركابي

الأسس السياسية في المذهب الواقعي





كورنيش المزرعة / بناية الحسن سنتر / الطابق الثاني
هاتف ٨١٦٦٢٧ / ص . ب : ٥٦٨ / ١٤
فرع ثاني : حارة حريك ـ مفرق الحلباوي / هاتف ٨٣٥٦٧٠
تلكس ٢٣٢١٢

الشيخ الركابي

الأسس السياسية في المذهب الواقعي

دراسة موضوعية جديدة للعلوم السياسية
تبحث بالدليل العلمي والاستقرائي كافة
التيارات والمذاهب الفكرية القائمة

الدار الإسلامية
بيروت


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرّحمن الرّحيم

﴿ قل أعوذ بِربِّ الفَلَق . من شرِّ ما خَلَق . ومن شرِّ غاسقٍ إذا وَقَب . ومن شرِّ النفَّاثات في العقد . ومن شرِّ حاسدٍ إذا حَسَد ﴾ .

بسم الله الرّحمن الرّحيم

﴿ قُلْ أعوذ بِربِّ النَّاس . ملِك النَّاس . إله النَّاس . منْ شرِّ الوسْوَاس الخنَّاس . الذي يُوسوسُ في صُدور النَّاس . منَ الجنَّة والنَّاس ﴾ .

صَدَقَ الله العَليّ العَظيم .

نظرية المذهب العقلي ، وهي نظرية الواقع الديني القائم على الحجتين في نشوء العلم السياسي وغيره ، ولأن الامتداد بين الوجود العام والتنظيم الاجتماعي وليد ظاهرة مبدئية عند الفلاسفة والمفكرين وهذه بدورها مرتبطة إفتراضاً ، وحسب ما توصل له الإنسان علمياً ، بالمذهب العقلي ، وعليه فالمنطق الواقعي كان دائماً يوجه الإعتبار إلى تلك الحقيقة النظرية وضمن حقائق إجتماعية ونفسية ، طوراً بالمشاهدة وأخرى بالإستدلال ، وهي حاكمة بطريق العقل الطبيعي على هذا التوجيه ، وإن كنا لا نودّ أنْ نسجّل تاريخ الواقع السياسي من حيث النشوء والتكوين ولكننا ألمحنا إلى ذلك للفائدة وزيادة في الاعتقاد .

لقد تعددت الآراء والأفكار حول الأسلوب الواجب إتباعه في دراسة النظرية من خلال التطبيق وكانت مجمل الآراء تصب على أنَّ النتائج حاكمة في باب الوضوح والرؤى المنطقية وتأكيد جماعة على أنَّ الأصل في الحكم على النظرية هو التطبيق ، وكان لنا رأي على خلاف ما ذهب إليه البعض لإعتبارات وخصائص علمية واستقرائية قائمة في المنطق الواقعي تظهر بأنَّ التطبيق ليس دائماً حقيقة في المصداق على النظرية ما دام الأصل فيها أنها كانت وما تزال وستظل بمستوى طموح وآمال كل البشر ، محققة في الإعتبارين نتيجة النظرية على أنها إيجاب تناسبيّ بين المجتمع والتاريخ والمجتمع والنفس والفلسفة وجميع علوم الطبيعة الأخرى ، وهذا ردٌّ على ما ذهب إليه (أغسطين) في تصوراته عن النظرية والتطبيق ، وهكذا إعتقاد عزَّزَتْهُ التَّجربةُ في الكفاحين وعَزَّزَتْهُ القِيَمُ السَّائدةُ في المجتمع لأنها أثبتت التناسب في الحاجات بقدر ما هو تناسب في الطموح والوجود مما يدحض كل التصورات والأفكار التي ذهب إليها (هوبز) وجماعة من المفكرين الأوروبيين ، وعلى هذه الماهية أصبح الإعتقاد قائماً بدرجة النظر بجدية عقلاً إلى النظرية تجريداً ومع التطبيق وأصبح ذلك الإعتقاد قائماً بسلوكٍ إيجابي على الصعيدين ، ومن هنا اتخذ بعض من الفلاسفة والمفكرين طريقة جديدة في الحكم على النظرية بالمقارنة للموضوع والمحمول من جهة الإستدلال والإستنباط وأقاموا على ذلك الأدلَّة كبعض براهين نظرية المعرفة وبرهان قانون التكامل السياسي ونظرية العقل الفعال بجزئيها السياسي التي تعتبر نظرية الإجتماع في العقل الطبيعي وأدلة التطور العام وبراهين ديالكتيك الوجود ، وكل هذه الأدلة باستقراءتها الموضوعية قائمة على مذهب كشف الواقع

الحقيقي استنتاجاً لطريقة العلم بما هو حقيقة موضوعية انتزاعية من كبرى كلية متعلّقة بوجود الإنسان وقوانينه اللازمة في الحكم والدولة .

وبذلك تصبح جميع القوانين والنظريات متعلقة بهدف الإنسان الذي هو غاية وجوده ونظرته تجاه الكون والحياة ، ولا يختلف إثنان بأنَّ النظرية ، حول الحكم والدولة في الإسلام ، من أهم النظريات لأنها تحمل الوعي الإيديولوجي والعقائدي من روح المذهب إلى واقع التطبيق ، فلهذا هو يستوعب كل الأطروحات والنظريات ، في حقول المعرفة المختلفة ، لأنه يعبر عن تمامية في الهدف والنتيجة لأنه يعتمد بالدرجة الأولىٰ على مصدر الأحكام والنظم القانونية وعلاقة ذلك بالإنسان فالهدف هو الإنسان بناء وحركةً .

إنَّ أطروحة ولاية الفقيه هي المذهب السياسي للإسلام ، لأنها في الواقع هي قوانين الإسلام التشريعية اللازم اجرائها وتطبيقها على الأرض ، وهي مشروطة بوجود الحكومة ففيها تصبح قادرة على تطبيق القوانين ضمن الصلاحيات الدستورية المنوطة بها ، وهذا التطبيق هو الممارسة في نوع الحياة الواجب قيام الأحكام والقوانين الإلهية فيها ، فالولاية من الناحية الواقعية هي الحكومة من جهة الفعل على الأمة تطبيقاً لذات النظرية المذهبية .

والكتاب بمجمله يتناول بالدرس والتحليل الموضوعي العلمي كل الأسس والركائز السياسية القائمة في معترك الصراع الدائر بين التيارين الماركسي والليبرالي والمذهب الإسلامي ، وهو محاولة متواضعة جديدة أرجو منها الفائدة لعموم من أراد الولوج في دراسة هذا العلم ودوافعه الواقعية والآراء الفلسفية حول أسسه العامة التي يحتمل الخوض فيها .

والمحاولة تستهدف تقريب الأذهان إلى الإسلام وإلى أحكامه ونُظُمِهِ الدستورية ، مع بيان موجز لواقع التيارين الماركسي والليبرالي من خلال أفكارهما السياسية والفلسفية والاجتماعية على الصعيد النظري ، والواقع الذي أثر على تلك الأفكار سواء من الناحية الإيديولوجية أو الناحية الفكرية العامة .

وهو بدون ريب سيجعل القارىء العزيز يطّلع بدقة وإمعان على خفايا النظم

الدستورية للمعسكرين وسيحكم بنفسه على مدى عجز المعسكرين على حكم الدول والمجتمعات .

وسيرى أنَّ أفكارهم وحضارتهم أصبحت خاوية عن مجاراة الواقع الإجتماعي المتطور وعن عجز في بيان ادارة الأمور الجزئية وسد الحاجة البشرية الملحة ، وسيعلم إنَّ ما عجزت التجربة في الحضارتين الشرقية والغربية عن توفيره ، يوفره الإسلام بكل ما يحمل من آراء وأفكار ونظم وتشاريع تستهدف بالدرجة الأولى ، سعادة الإنسان كل الإنسان ، وتوفر له الجو الصالح الحُرّ الذي يتسنى فيه أداء دوره في المجتمع باتجاه البناء والتطور .

وقد استهدفنا بدراستنا تلك التأكيد على أصالة الحق المطلق الذي يوفر النظام الأمثل للإنسانية جمعاء ، ومن خلال **أطروحة ولاية الفقيه** سياسياً ، مستدلين عليه بكل ما وقع لدينا من البحوث والدراسات العلمية والإستقرائية لإثبات المنطق الذي يمثل جوهر الأطروحة على المستويين الإجتماعي والفردي ، معززين البحث بجملة آراء لمفكرين وفلاسفة وفقهاء من المدرسة الإلهية ، مدحضين بذلك النظريتين الماركسية والليبرالية ومذاهبهما السياسية والفلسفية .

وبالختام ؛ ليحاول المرء أنْ يعزّز موقفه تجاه البحوث والدراسات بعد أن يرى بفؤاده صائبية المنهج الذي اتّبعناه في دراستنا للموضوع وعلاقة ذلك بالتعامل العقلي العلمي الذي يرفض كل منهج أو دراسة تتبع أسلوب المحاكاة الحسّية ، وما توفيقي إلا بالله عليه توكّلت وإليه أنيب .

قم المقدسة
١٥ شعبان ١٤٠٧هـ
الركابي

التّمهيد

القانون الطبيعي

دأب علماء البيولوجيا على إعطاء صورة معينة لتطور الكائن الحي ، وإذا كان هذا هو فلسفة الوجود لمجموعة النظم الداخلة في تركيبات الأحياء ، فإنه ولا شك إنما رتبته قانون للفعل وللحركة وللنظم ؛ والحركة معناها كل تطور حادث أي أن الترتيب جاء بصيغة قانون التطور العام ولكنه لا يشمل بالبداهة نظرية ثبوت بعض الماهيات على صورتها التشكيلية ، ولكنها تتطور خارجاً لا داخلاً في الصورة ويعني أخذ المراتب الطبيعية في الحركة .

وإذا كان علماء الانتربولوجيا يضعون مفاهيم تصورية لتطور الأجناس ، فإن هذه المفاهيم تتعارض مع قانون النظرية الثبوتية للماهيات وللجوهر التي هي في الواقع غير قابلة للتطور الحادث ، وإذا كنا نعارض فكرة التغيير في الجوهر فإننا لا ننفي ، أنّ التطور يصيب الفرعيات والأجزاء وهذا كما أرى ليس سنة خارجة عن القانون بل هو تأكيد لفعل القانون في الحياة والكون ، إذ إنّ الإرتباط وعدمه إنما يتعلق بالحركة التكاملية للكائن الحي ، فليس من المعقول أنْ يحدث شيء أو حصول نتيجة لعمل ما دون أثر وسبب له علاقة في الحدوث والنتيجة ، ولأن قوانين العلّة والمعلول فلسفياً إنما تُثبت أنّ الحركة الكونية في مجال الإدراك إنما هي ثبوت القانون من الناحية الفعلية ، وليست قوانين الطبيعة خارجة لزوماً عن قوانين العقل ، فالظاهر ، أن ما يحصل عليه الذّهن من عمليات في المجال الطبيعي إنما هو استدلال للحركة في نوع التطور وهي قائمة أساساً على نظرية الانتزاع التي تشكل عدة مبادىء

واستنتاجات لظواهر متعددة تشترك من حيث الفعل والممارسة بذاتيات مختلفة لكنها ترتبط بنفس القوانين التي لها أثر في التطور والتغيير .

ولعل الاعتقاد الأكاديمي لواقع القانون الطبيعي أنه غير مُدَوَّنٍ لأن معرفتنا به ليست عملاً تصورياً بل نتيجة تصور مرتبط بالميول الجوهرية للوجود وللطبيعة الحية وللعقل ، وهذه تفعل فعلها في الفرد ، ولأن القانون الطبيعي يتطور بنسبة درجة التجربة الأخلاقية ورد الفعل الذاتي والتجربة الإجتماعية التي كانت في طوق في مختلف مراحل تاريخه .

وقد ندرك الظواهر المعتبرة بالقانون ، لكنه إدراك لعموميات ، وهذه بطبعها تعطي ، لا فقط صيغة الانتظام وإنما الواقع ، الذي يجعل من ذاتية التطور ليس مذهباً لتطور الكائن الآخر للفروق وعدم التشابه .

ولعل عالم النفس (نورمان ـ ك . ميرون) التفت إلى هذه النقطة ورتب من خلالها الطبيعة الإنسانية ، قائلاً : « الطبيعة للإنسان منظمة ديناميكية من الأنظمة السلوكية التي يكوّنها كل منا عن طريق عمليات التعلم ، خلال نموه من وليد بايولوجيّ ولد حديثاً إلى راشد طبيعيّ إجتماعي في بيئة من الأفراد الآخرين ومنتجاتهم الثقافية وهي دائماً هذا التفاعل بين البايولوجيا والمجتمع »[1] وليس التفاعل هو صياغة للقانون بل هو أثر مترتب عليه اعتباراً ، فصدق ثبوت القضايا لا يعزىٰ إلى خطأ في تقييم القانون وإنما إلى جوهر النظرية في القانون التي هي أصل لا لثبوت شيء معين أو حاجة خاصة بل إن الثبوت هو مصداقية القانون المنظور له ، حسب التحليل العقلي ، وليس هي وحدة إنسجام متعلق بالجذب في الطرفين بل هو كون الطرفين عاملين أصيلين في القانون .

إنَّ ما جاء في (رسالة القديس بولس إلى أهالي رومية) يُثبت القانون نظرياً وبالاستدلال العقلي فهو يقول : « لأنه الأمم الذين ليس عندهم الناموس متى فعلوا بالطبيعة ما هو في الناموس فهؤلاء إذ ليس لهم الناموس هم ناموس لأنفسهم »[2] .

(1) Norman ca. meron Boston. p.16

(2) الإصحاح الثاني من الرسالة .

ولعل ذات الفكرة اعتقد بها اليونانيون وأصحاب الفلسفةفثيشرون والرواقيون والأخلاقيون العظام آمنوا بالفكرة على أنها إرادة عليا وليست هذه القوانين في الفكرة وليدة نظام حادث أو قديم بل هي تحيا مع الواقع الموضوعي وتنبعث من القدرة المطلقة .

وتلك كما هي صيغة عامة في الفكر لكنها تعتبر خاصة في كل حياة من كائن حيّ وليس القياس العام في مورد اعتبار الكليات نظام يتفرع منه النمط الطبيعي سلوكاً للجزئيات ، ذلك لأن القياس العام لا يصحّ في موارد إستخدام كل فرد فرد دونما ملاحظة بقية الأفراد وقانونها الطبيعي ، نعم يلاحظ ثبوت العموم في القانون كالموت والحياة وطرق الإكتساب وشكل التزاوج حالما تقسم بالتصنيف البيولوجي لكل منها ، وتقسيم ذلك إلى نوع العمل الذي يقوم به وهذا ناظر إلى فرد الصنف دون فرد النوع العام وليس التخصيص في ذلك إلا السنن الطبيعية للقانون .

ملاحظة : ثمة موضوع دار فيه البحث عن علاقة الفرد ـ ذلك الإنسان الذي يحيا بقوانين معينة ـ وبين الطبيعة التي تعتبر مركز التعدد بالأفكار المنتجة عن عموم الواقع ، وهو بحث يورد مسار الفكر البشري . ولعل استخدام روح التضادّ ، بين القوانين وبصيغة فلسفية ـ يولد التركيز على الجوهر بما هو وجود مع الوجود ثابتاً في الذهن لكنه ، على حدّ تعبير الفلاسفة الذرّيين ، مختلف من حيث التكوين الطبيعي وهل هو جزئيات أولية ليست هي إلا خصائص هندسية من صورة، أبعاد ، موقع ، تولد تجميعاتها وحركاتها المختلفة في أعضائنا الحسية الوهم بوجود عالم كيفي ؟ هذا من الناحية الاعتبارية للقانون الطبيعي .

أما من الناحية الحقيقية فقد اعتبرت الصفات الثانوية ليست ذات بعد حقيقي إنما الصفات الأوّلية هي ذات الوجود الحقيقي . وكأنما للطبيعة وجودها ومعرفتها من خلال الصفات وهي ما نطلق عليها بالقانون الطبيعي ، ولكن هذا الأمر من القانون ناظر إلى الأشياء المادة ولأن (ديكارت) يرى بوجود حقيقة مع المادية واقعياً ، ولكن هل القانون الطبيعي هو علم واقعي ؟ ويجيب (مايرسون) المختص بنظرية المعرفة قائلاً :

« إن القانون الطبيعي علم واقعي تماماً ، لأنه يقوم كجهد لكشف الهوية

وكجهة يظهر الهويات الأسياسية الكامنة وراء مظاهر العالم المختلفة والتي تجعل المعلول مشابهاً دائماً للعلة التي يصدر منها »[1] ولكنه لم يبين ما هو الحق أهو ذات الهويات المتخفية التي يكتشفها الفكر وهي من طبيعة عقلانية لأن الفكر يدركها ؟ أم إنها العنصر اللاعقلاني الذي يعترض البحث العلمي ؟ ولكنه بالنهاية لم يستطع توضيح المطلب فليس العمل بالقول ـ النشاط العارف لا يبدل الغرض المعروف ـ هو منحىٰ استقامة الرأي في اتجاه القانون الطبيعي بالإدراك الواقعي عند (هوسرل) .

ولقد اعتبر (جروش) في دراسته لمصادر القانون الطبيعي ومقوماته إلى أن القانون الطبيعي هو ما يمليه العقل وينسجم مع القيم الاخلاقية وهو بذلك إنما يشكل مصدراً للقانون الوضعي ويرتب (جروش) من ذات النظرية عنصر السيادة للشعب لكونه هو صاحب حق الاختيار لنظام الحكم الصالح له ، وإذا ما مارس الشعب هذا الاختيار فليس له حق الرجوع عنه والتغيير[2] .

القانون الطبيعي والإعجاز

ابتداءاً لا ينكر أن السنن الطبيعية مشروطة بالإختيار الإرادي حالما يتعلق الأمر بالإنسان ، إذ حينما نسبغ على القانون طابع العلمية فإننا نؤكد قانون العلية في الاعتبار السائد وما يمكن أن يحتويه الذهن للوجود في حوادث معينة فهو لا ينكر أسباب ونتائج القانون وإنما يضفي عليه صيغته التكوينية ، فالظواهر الإيجابية والسلبية يمكن أن نحكم عليها بمجرد إحساس العقل ، وإحساس الإدراك بها وهذا الإحساس بذاته لا يعطي للظاهرة حق الوجود الثابت فلربما تتحكم بها العوامل النفسية والإجتماعية ، ولكن هذا التحكم ليس هو سنة القانون بل هو حالة حادثة قابلة للتغيير حالما تنتفي العوامل المؤثرة ، ولهذا ، فلا تكون الظواهر قيد القوانين أو هي من داخلها ، بل لعلها تعبر عن صيغة معينة لحالة خاصة في الوجود العام ولذا فلا تعتبر هي نتيجة لقانون لأنهازائلة بحكم الواقع الموضوعي الذي يتحكم بالقانون ، فحينما ندخل العوامل البيالوجية في حياة الكائن المعين ندرك أن القانون :

---

(١) تبرير القانون الطبيعي ص ١٦٩ .

(٢) إعادة النظر في القانون الطبيعي ص ٣٢٥ .

هو ما يعبر عن الحالة التي يعتبرها العقل طبيعية ، فالموت مثلاً ظاهرة طبيعية عندما يتحكم بها القانون الطبيعي ، يعني حينما تكون العوامل التي تؤثر في الواقع من الحالات الطبيعية المشروطة بعامل الحدثية التامة ، فحينما نتحدث عن موت أبي طالب وخديجة (ع) نقول إنها خاضعة بالضرورة لحكم القانون الطبيعي الذي هو استمرار لمفهوم العقل عن الموت من حيث اشتراك القوانين العلمية في جسميهما ففسلجة جسم أبي طالب (ع) وصلت إلى حد نهاية إكمال الدورة الحياتية للخلايا الجسمية حين ذلك يكون الموت مع الكبر قانوناً طبيعياً تابعاً للنظرية العلمية في فسلجة الأعضاء . ولكناحينما نتحدث عن قتل عثمان بن عفان يخرج القتل من واقع القانون الطبيعي ويدخل ضمن سننه ، لأن الحالة تيك دخل فيها عامل تقديم لأجَل عثمان وهذا التقديم بذاته سنّة طبيعية متعلقة بالحدث والنتيجة[1] . وهذا الاستدلال على القانون إنما يرتبط بالحركة الإرادية للقانون فلو شذ عن قاعدته الطبيعية فإنه يكون بمستوى السُنّة المعبّرة عن وجود ظاهرة تحكم بالإيجاب أو السلب وهي ما يُعَبَّر عنها بالظاهرة المتغيرة الخارجة تخصصاً عن مجرى القانون .

ولكن السؤال الذي يطرح بإلحاح هو : ما دور القانون الطبيعي في المعجزات ؟

هنا لا بد من القول : إن المعجزة هي كما يعبر عنها العلماء : الخروج على العادة ، أو تجاوز المألوف وينبغي أن نعلم إن المعجزة إنما تحصل بفضل عاملين : الأول : القدرة العليا القابلة للتصنيف والامتلاك .

الثاني : الوجود الخارج بالقدرة عن الواقع الطبيعي . طبعاً الأول يعبر عن الارادة الألهية ذات الطاقة الهائلة التي هي صاحبة الأمر والفعل ، فتحكيم مبادىء خارجة عن الارادة البشرية في واقعها الحياتي متعلق بالهدف الذي يبتغىٰ من ورائه والحاجة إليه في تثبيت المبدأ من الناحية الفعلية . فقوله تعالى لموسىٰ (ع) : ﴿ انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلىّ ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً ﴾[2] هذا القانون الإعجازي خارج عن مفهومنا للواقع الطبيعي أو قوله تعالى

---

(١) انظر مقدمات في التفسير الموضوعي الدرس الخامس .

(٢) الأعراف : ١٤٣ .

لإبراهيم (ع) : ﴿ قال فخذ أربعةً من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً ﴾[1] .

وهذا الواقع كما هو خروج عن مألوف الفكر إذ إن قوانين الطبيعة قائلة بأن الموت هو نهاية الكائن هذه النهاية متعلقة بشرط ثبوت الموت فعلاً وعلى الطريقة الطبيعية أمَّا كون العلاقة قائمة على تقطيع الطير إلى أربعة أجزاء كل جزء يختلف عن الآخر ويفقد وجوده الطبيعي في حال إثبات إرجاع الهيئة الطبيعية إلى صورتها الأولى هو تجاوز للقانون الطبيعي ، لكنه تجاوز يرتبط بقوانين العلية التي تهدف إلى أن الثبوت متعلق بالسببية الدالة على تثبيت المبدأ الإعجازي لثبوت القدرة الإلهية كما أن قوانين التوالد الطبيعي ثابتة من خلال العلاقة الزوجية وهي قوانين طبيعية ثابتة لكنها تصبح خارجة عن مألوف الظاهرة حينما تسند إلى وجود عيسىٰ (ع) الذي يقول فيه الله سبحانه وتعالى : ﴿ إن مثل عيسىٰ عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ﴾[2] يعني ولادة عيسىٰ (ع) كانت إعجازاً لأنها خرقاً للعادة المعروفة لقوانين الطبيعة ، ولكنها لا تنفي القوانين لأنها ثابتة تعطي مبادىء يرتب العقل الآثار تجاهها ، هذه الآثار هي سُنة للواقع الموضوعي للحياة وهي ارتباط مع ذات القانون من جهة الإنجاز ، لكنها مستثناة من نزوع القانون وثبوته المطلقوليس هو بمستوى نفي الوجود الإستثنائي ، وإنما هو توكيد على أنَّ فعل الإعجاز يدخل ضمن قانون خاص يتعلق بالمتغير من الحاجة المرتبطة بشأنية الثبوت ؛ وفيها يكون القانون خارجاً تخصصاً ليفسح للظاهرة باستكشاف قدراتها ويثبت من ناحية أخرى على أنَّ الظاهرة ليست من سنخ القانون بل متعلقة بالشرط الإثباتي للمعجزة بالتصنيف والامتلاك العام للقول بالقدرة المطلقة بما يستوجب نفي الضد وتثبيت القانون على أنه يتبع المصلحة العليا في التصنيف الخاص والامتلاك أما الثاني : فهو أيضاً يثبت قوانين العلية للغايات المترتبة على وجود القدرة لأنها اما تكون مغيّرة للإتجاه أو محكومة بعوامل القدرة الزمنية ، فالتغيير الإتجاهي قائم على احتواء المصلحة والغاية منها فالقانون لا يقف إزاء هذا التغيير إذا كان يحتوي على معادلة هادفة لحاجة معينة وهي مشروطة بالحاجة لأنها لا تشذّ عن الإختيار فلو خرجت عنه فإنها تصبح عديمة الجدوى يعني ليس فيها خرق للقانون إنَّ الخرقَ ليس

---

(١) البقرة : ٢٦ .

(٢) آل عمران : ٥٩ .

معناه إثبات قوانين أخرى لأن ذلك مستحيل لعدة أسباب منها ما يتعلق بكون الوجود لغاية حادثة وذات الغاية ليست مستمرة فالتغيير يتبع عدم إستمرارية الغايـة . وهذا توكيد للقانون الطبيعي ومنها : محدودية الخرق بالزمان والمكـان . وظاهـرة الخرق ، لأنها تتعلق بشـرط تحقيق ، شيء من قوانـين الوجـود الكوني سـواء المتعلق بـالمـدى الشعاعي أو قوس الصعود الغائي والاثنين بالاعتبار حقيقة قائمة على ظرفية معيَّنة لا تتهيأ لأي فرد وفي كـل الأزمنة ، فحينـما يدعـو رسول الله (ص) الشجـرة أنْ تنقلعَ بعروقها وتأتي إلى رسول الله (ص) وتقف بين يديه[1] . هذا الإعجاز هو خروج عن قوانين الطبيعة لكنه متعلق بهدف إثباتي إمَّا لأصل النبوَّة أو لقدرة النبي (ص) وهذا وجود خارج وليس هو بالطبيعي الذي يستند للواقع الموضوعي للقانون .

ونفس قدرة المسيح (ع) على أنْ يخلق من الطين كهيئة الطير وقصة موسىٰ (ع) والثعبان ومن عنده عُلم من الكتاب ، كلها تثبت حقيقة واحدة : أنـه لا تضادّ من حيث الفعليّة بين القانون الطبيعي والمعجزات المتعلقة بهدف إثباتي خاص ، ولكن أنْ يكون القانون غير معارض بالحقيقة الاعتبارية له وجـود الظاهـرة الإعجازيـة ، لأن الفرز قائم بالقانون على وجود علل معينة مؤثرة في الظاهرة من جانب والقـانون من جانب آخر ،وهذا يثبت أنَّ آراء (أوغسطين) والمفكرين اللاهوتيين كانت قائمة على الإعتقاد بالمباشرية بالكلية مع الله سبحانه يعني لا أثر للوجود الطبيعي في الحركة إنما كل شيء هو إعجازٌ ظاهر لعلاقتي الإرتباط العام والجذب الذاتي .

وهذه الآراء ظلت معلقة بين ثبوتهـا ومسـخها فلسفيـاً عند جملة من المفكـرين المسيحيين أيْ أنها ترجع (إلى غرتيـوس) (ومسوارز) (وفـرنسكوري) الـذي بدأ يمسخها والتعليق عليها . ومن ثم جاءت آراء (توما الأكويني) لتقلب نظرية الإرتباط بالقانون العقلي الخاص بالقدرة المطلقة[2] . ولعل فترة القرون الوسطى حافلة بتذبذب بين الإيجاب والسلب تجاه القانون والنظرية الإعجازية إلى أنْ جاءت أفكـار (كانت ومندليف) وغيرهم مما بدا فيها التوضيح بين القانون الثـابت والمتغيّر حسب الإرادة البشرية واعتقدوا أنها تامة بفعل عوامل القدرة الخارجية والداخلية .

---

(١) نهج البلاغة الخطبة القاصعة ١٩٢ .

(٢) الفلسفة الحديثة ص ٢٣٢ .

فلسفة التاريخ

لم يكن (توينبيي) صاحب فكرة البحث عن فلسفة التاريخ بل لعله كان أحد الذريين في نظرتهم تجاه التاريخ ، وعليه عجز (فرانكل) أن يجد تبريراً عقلياً لروح البحث التي سادت أفكار (تـوينبيي) ، ولعل شيئاً من عدم التمـازج كان سـائدا ومؤثراً في حركة الأحداث .

إنَّ تفسير الظواهر واستنطاق القضايا بلا ريب حافل بتذبذب لأنه يحمل روح التفاوت في فهم القضايا إذ إنَّ التاريخ هو المادة التي يمكن من خلالها معرفـة حقائق الشعوب والأمم ، وهو بذاته دليل لا بأس به للتعرف عـلى الحوادث والقضـايا التي مرت على البشرية منذ نشأتها . . . ولا ريب أنَّ نقل الحوادث غير تفسيرها لأن الأول عادة لا يخضع لضابط التحقيق والتدقيق على أساس السند والدلالة ، في حين يجعل الثاني من المفاهيم التاريخية مادة علمية تخصص وتعمم مصاديق بحثها وهذا اللون من التفسير أدرج على تسميته بفلسفة التاريخ »[1] .

والواقع أنه أحياناً يتعلق بمفاهيم ترتبط بالجوهر وبالمادة والصورة وأحياناً ترتبط بالكيان العام . طبعاً لا يقصد من الكيان العام ذلك التشكيل المؤسساتي القائم على وجود ظاهرتي الإنجاز والإنتزاع ، ونقصد بالإنجاز ؛ الصورة الحادثـة المتشكلة عن قرب بالمظهر الحسي ونـريد بـالإنتزاع ؛ الصـورة المتخيلة في البعد الحسي ـ القـابلة

(١) وقعة كربلاء للمؤلف ص ٥ .

للتصديق والتكذيب ـ ولكن الكيان هو : كل تآلف قائم على أقصى درجات الترابط بين وحداتها الاجتماعية ، يعني الوجود بحسب الوضع الاجتماعي لا الوضع الفلسفي فالكيان السياسي مثلاً : شيء تتطلبه الطبيعة ويحققه العقل وهو أقرب المجتمعات الدنيوية إلى الكمال ، ولعلنا لا نريد بالصيغة اللفظية للكمال ، المعنى التام لها ، إذ ذاك متعلق بالبعد الإلهي المربوط بعوامل النفس ، اذن فالكيان هنا مجموعة حقيقية بشرية راسخة يتجه فيها إلى مصلحة الإنسان الملموسة أو ما يُسَمّى بالمصلحة العامة : وهذا الكيان قائم بدرجة الصنع على الإرادة العقلية وينبثق عن جهود العقل الخفية بعدما يتخلص من تأثير الغريزة ؛ « والغريزة : حسب ما انتهت إليه معلوماتنا نحن البشر فإن جميع الحيوانات تشترك في هذه الجهة وهي أنَّ حياتها مبنية على الغرائز ، وغرائزها المختصة هي التي تحدد شكل حياتها . . . أما الإنسان فمع تمتعه بالغرائز ولكن حياته ليست متقوّمة بهذه الغرائز فحسب وانما تنهض قوته العقلية بالدور الأساسي فيها وتخضع كل رغباته الغريزية لقيادة العقل الداعي وتتبلور إرادة الإنسان حسب توجيهات العقل »[1] أي أنه قائم بالشعور الإختياري والمسؤولية المتعلقة بالعقل الفعّال : « الذي هو عالم الكون والفساد الذي يدبّره العقل ، هذا العقل يهب عالم العناصر مختلف الصور التي تظهر فيه »[2] وهو عند (أفلاطون) « الحقائق الأزلية » وعليه تكون الجوهرية في الإدراك قائمة بالترابط الطبيعي للماهيات والعضويات بصيغة تناسب تقليدي يولد ما نسميه بنظرية الحقائق المطلقة ، « واعتبرت قضية الوجود النظري شرطاً أوليّاً لتحقيق مبدأ العدالة القائم على فكرة الانتظام التكويني الطبيعي »[3] .

إذن ففكرة ترتيب أثر معنوي على حادثة وجودية وصيغة إنتزاعية يشارك العقل فيها إنجازاً لدور النقل بصيغة الوجود الطبيعي الذي تعتبر فيه عملية الفرز للحوادث قائمة بدرجة الإكتساب من طرفي القضية السالب والموجب ، وعليه تكون الحكمة التجريبية التي تصدر في الإنتقاء العقلي للحوادث تكون بدورها عاملاً في المعرفة للواقع الديناميكي في التسلسلية للحادثة مقرونة بالوجود حسب ظاهرة الشعور العام

---

(٢) الابيمولوجية المقارنة ص ٩ .

(٣) الفارابي المدينة الفاضلة ص ١٠ .

(٤) النظرية النسبية ص ١٧٥ .

فنياً ، وذا من باب تقابل الكليات منطقياً ؛ لأن الشعور الروحي يلازم القبول النفسي حسب القانون الطبيعي ، وليس هو حدوث تقريبي من باب المثالية المجردة تاريخياً بل بمفهوم العقل للشعور والقبول وهذا ما ادرج الفلاسفة على أنه معنى القدم ، وهل هو للروح أولي أم للنفس ؟ وإذا لم يقع التشابه فيقع القبول الإيجابي ، وبناءً على الحوادث القائمة فعلاً وبالتأمل فإنه قد اختلف في نوع الجمع والترابط ؛ وهل يمكن اعتباره حجة علمية في ممارسة التفسير للظواهر والحوادث ؟ :

قطعاً يراد هنا أنْ ننظر إلى مبدأ العلية في الحوادث لأنه صاحب أثر على الحركة التأريخية جميعاً ويمكن إعادة السؤال بصيغة أخرى هل يتحكم مبدأ العلّية في التاريخ ؟ فلو كان المبدأ سائداً للزم ضرورة وقوع كل حادثة في ظرفها المعين ولساد نوع من الجبر في التاريخ ، وإذا كان الجبر سائداً في التاريخ فما هو مصير حرية الأفراد واختيارهم ؟ فلو كان وقوع الحوادث جَبْرِيّاً لما عادت للفرد أيةُ مسؤولية ولماعاد أيُّ إنسان يستحق التبجيل والمدح أو الذّم واللوم ، فلو كان التاريخ خارجاً عن إطار مبدأ العلّية لما كان هناك تعميم ، ولو فقد التاريخ التعميم فقد السّنة والقانون ، فالقانون وليد التعميم ، والتعميم وليد مبدأ العلية ، هذه هي المشكلة القائمة في حقل التاريخ العلمي وفلسفة التاريخ ، فبعضهم إتجه إلى مبدأ العلية والتعميم في دراسة التاريخ فانكر حرية الأفراد واختيارهم أو قيل شيئاً سماه بالحرية وليس هو من الحرية بشيء ، وبعضهم الآخر إتجه إلى قبول مبدأ الحرية مُنكراً وجود قانون في التاريخ ، فأكثر علماء الإجتماع آمنوا بعدم اجتماع مبدأ العلّية مع الحرية ، واتجهوا صوب مبدأ العلية رافضين مبدأ الحرية ، و(هيغل) من أصحاب العلّية في التاريخ وتبعه في ذلك (ماركس) ، والحرية في رأي (هيغل وماركس) ليست سوى الوعي على الضرورة التاريخية فـ (أنجلز) يقول : « كان (هيغل) أول من أوضح العلاقة بين الحرية والضرورة بدقة ، فقد ذهب إلى أنَّ الحرية هي إدراك الضرورة لا غير والضرورة مبهمة بقدر بُعدنا عن إدراكها ، ليست الحرية بالإستقلال الموهوم عن قوانين الطبيعة بل إنها معرفة تلك القوانين وإمكان إستخدامها الصحيح على طريق تحقيق أهداف معينة وهذه الحقيقة تنطبق على قوانين الطبيعة الخارجية وتنطبق أيضاً على القوانين المتحكمة في وجود الإنسان الجسمي والروحي »[1] .

(١) ضد دوهرنك ص ١٢٥ .

ولعل (انجلز) أراد بنفي قانون الطبيعة في الأشياء وأراد تثبيت اللزوم المحمول بدافع القوة على حركة الأشياء وإثبات أنّ التاريخ جبراً يرتب قوانين للحرية والمبادىء المرتبطة بالإنسان ويقول : « تجعل عمل الإنسان أكثر تأثيراً وكل خطوة يتخذها الفرد خلافاً لهذه الظروف هي بمثابة مواجهة ومقابلة لمسيرة التاريخ واتخاذ الخطوة المنسجمة مع هذه الظروف يعني التحرك في اتجاه التاريخ والسّير على طريق حركته ، والسؤال الذي يُطْرَحُ هنا يدور حول مصير الحرية والمدرسة الماركسية تجيب : أن الحرية ستكون عبارة عن وَعْي الفرد على الضرورة التاريخية وعلى المسيرة الجماعية التي ينساق تجاهها »[1] .

ومن هنا أصبحت نظرية المعرفة للتاريخ ، قائمة في التفكير الماركسي ، على الحالة بما هي معرفة إبتدائية لعوامل التطور . وإذا أصبح النظر باتجاه النظرية الفكرية في الفلسفة فإنّ التاريخ لابد أنْ يحكم بقوانين معينة يعني لا شيء إسمه خروج عن قوانين الطبيعة والخروج ليست ترتبه علّة خاصة من صنع الفرد لأن ذلك لا يغير من الثبوت العقلي شيئاً وعلى هذا انتقد (إدوارد هالت) هذه الظاهرة واعتبرها تجاوزاً عن قوانين العلل المنطقية التي فيها وجود الإستثناء وليس خروجاً بقدر ما هو حادثة ترتب أثراً اجتماعياً ويقول : إن كل صدفة ناتجة عن سلسلة من العلل والمعلولات التي تقطع سلسلة أخرى من العلل والمعلولات وليست الصدفة حادثة بدون علّة ثم يقول : « كيف يمكن كشف التوالي المنطقي للعلة والمعلول في التاريخ وكيف نستطيع الإعتراف بوجود أساس لحركة التاريخ بينما توالي الأحداث التاريخية قد ينقطع أو ينحرف عن طريق توال آخر قد يبدو لنا في غير محله »[2] ولو كان دور التاريخ قائماً على ما تقدم لاقتضى أنْ يلغى دور الجزئيات التي لها أثر ملموس في تغيير مسار الحركة في بعض جوانبها ، إنّ ظاهرة الصدفة في التاريخ لا ترتب قوانين العلل التي يمكن أنْ تجعل فلسفة في معرفة الحوادث التاريخية فالعلل الخاصة حينما تؤثر في إنجاز وترتيب حالة معينة فهي لا تنفي عدم ثبوت علة عامة في ترتيب الأثر بل تؤكد عليها ، ويقول (مونتسكيو) : « لم تكن معركة (بولتاوا) هي التي أدّت إلى سقوط (شارل الثاني عشر) ملك (السويد) فهو إن لم يسقط في (بولتاوا) لسقط في مكان آخر .

---

(١) ماركس والماركسية ص٣٠٣ .

(٢) ما هو التاريخ ص ١٥٦ .

الأحداث التصادفية يمكن تلافيها بسرعة ، إلا أنه لا يمكن الوقاية دائماً من الأحداث الناتجة عن طبيعة الأشياء »[1] .

فلسفة التاريخ والعلمية

لعل مباحث قانون التطور للوجود طبيعياً إنما يؤكد على مفهوم التطور في الحركة الكلية ويعني أنّ القانون ثابت وجوداً لاعتبارات جوهرية ، فالتطور ، ليس ينبغي له نبذ السنن التي تخرج عن أصل المطلب ولا هي قادرة على تحييد ذات الفلسفة بحيث تصبح نظرية اكثر منها قانوناً من قوانين الحياة والكون .

وإذا كانت الحركة الجوهرية للأشياء ثابتة بالتجربة فإنها ثابتة على أساس القانون العام وليس هي زمنية تحركها عوامل خاصة تتعلق بأفعال وآثار إجتماعية معينة لأن ذلك ليس إلا تجربة لفلسفة الثبوت والتطور فلا أحد يستطيع إنكار دور الميتافيزيقيا في قوانين الحياة حتى الفلسفة الماركسية المعادية للميتافيزيقيا فأحد ممثليها الممتازين هو (لوفيغر) يعرف المذاهب التي تعزل وتفصل ، بين ما هو مترابط بالقوى القائمة بذاتها[2] أي المذاهب التي تنظر إلى العالم المادي من جهة ، وإلى معرفة الإنسان بهذا العالم من جهة أخرى ، دون أنْ تدرك بأنَّ المعرفة ليست سوى مجموعة علاقات بين العضوية البشرية والأشياء على أنها مذاهب متافيزيقية .

بيد أننا نرى أنَّ المادة تقع كوجود عام عند أصحاب المذهب المادي يعني ؛ خارج شعورنا لا يحتاج إلينا سابق لنا[3] وهذا يعني فصل مسألة الأشياء عن مسألة معرفتنا بها فصلاً ميتافيزيقياً إلى حد كبير .

وهذا هو صورة من صور التطور الداخل في حركة الكل وهو أمر يخص العالم الكوني الذي يمكن حدوث القضايا فيه ، وعليه يعتبر تفسير الحادثة ممكنة حسب علاقتها بالفعل الذي هو إرادة ذاتية والقوة التي هي إرادة خارجية ، لأن كل تفسير هو

---

(١) المراحل الأساسية ص ٣٩ .

(٢) المنطق الوضعي ص ٢٦ .

(٣) الفلسفة والميتافيزيقيا ص ٥٦ .

واقع للسلوك العام والطبيعي التكويني ، وقد يقال فيه : إنه ناشيء أيضاً بفعل عوامل مبدأ العلية ويؤكد (دافيد هيوم) ؛ « على أن علاقة العلّية لا تنشأ عن التفكير العقلي الخالص ولا يمكن إستنباط مبدأ العلّية من مبدأ عدم التناقض ، إذ لا تناقض في تصوّر بداية شيء دون رده إلى علّة »[١] ونلاحظ ، في موقف (هيوم) هذا ، الحاجة إلى التمييز بصورة جدية بين مبدأ العلّية وعلاقات العلّية القائمة بين الأشياء ونريد بمبدأ العلّية : المبدأ القائل إن لكل حادثة سبباً ، ونريد بعلاقات العلّية : العلاقة القائمة بين الحرارة والتمدد أو بين الغَلَيَان والتبخّر : « فإن الإتجاه العقلي على الصعيد الفلسفي الذي يسبغ على العلّية طابعاً عقلياً قبلياً ، فمبدأ العلّية من القضايا التي يدركها العقل بصورة قبلية مستقلة عن التجربة »[٢] .

وباختصار فإنَّ مبدأ العلّية يمارس الإتجاه العقلي في إثبات حقائق ربما تكون خارجة عن مدار مفهوم الحس والتجربة .

وعليه فالفلاسفة الأرسطيون إعتبروا مبدأ العلية مبدأ عقلياً يثبت حقائقه من خلال إثبات قوانين العقل للأسباب الفعلية القريبة أو البعيدة ، نعم إن مبدأ العلّية ليس قائماً على عدم التناقض كما صرح (هيوم) ، لأنه ليس من منطق أنْ يفترض حادثة بدون سبب ، ومنطق الأشياء يثبت حركة الكل بعلة مسببة خارجية أو ذاتية وعليه فقانون التطور في الأشياء ثابت للتاريخ إذ إن فلسفة الأحداث قائمة بدرجة من الضرورة على التطور الذي هو قاعدة وأصل عام للأشياء من دون فرق أن يكون الأمر طبيعياً أو ميتافيزيقياً ، ويجدر التنبيه هنا إلى أنَّ كلمة « ميتافيزيقي » مأخوذة من أصل يوناني هو (متاتا فوسيكا) أي : ما بعد الطبيعة وحّولت كلمة (فوسيكا) إلى الفيزيقا) وحذف منها حرف الإضافة ـ تا ـ فأصبحت « الميتافيزيقيا » ؛ « وقد استعملت أول مرة ، حسب ما يعتقد مؤرخو الفلسفة ، في قسم خاص من فلسفة (أرسطو) يأتي حسب ترتيب الكتاب بعد قسم الطبيعة ، ولعل هذا الترتيب قد لوحظ فيه حال متعلمي الفلسفة فيبدأون معهم بالبحوث الأقرب إلى الحسّ »[٣] كي

---

(١) الفلسفة الحديثة ص ١٦٧ .

(٢) الأسس المنطقية للاستقراء ص ١١٥ .

(٣) انظر الايديولوجيا المقارنة ص ٣٩ .

يأنس إليها الذّهن ويستعدّ تدريجياً للبحوث الإنتزاعية البعيدة عن الحس ولو أن هذه البحوث من جهات أخرى مقدمة على الدراسات الطبيعية ، ونظراً لهذا فقد فضل بعض الفلاسفة المسلمين إطلاق إسم « ما قبل الطبيعة » عليها .

إذَنْ فلو عُطِّل قانون تفسير الظواهر موضوعياً ، فإن الحوادث تصبح جزئياتٍ يعلقها قانون الجبر المحض ، وتبقى الإرادة ، للتسيير الواقعي للتاريخ ، حركة آلية عامة ليس فيها إبداع من طرف وتثبت أنَّ القوانين ما هي إلا تابعة للإرادة الخاصة وذلك على ما هو عليه نظرة ليست علمية ، فالقول بأنَّ الحوادث التاريخية ذات فلسفة معينة إنما يرتب عليها قانون وأفكار الإتجاهات الأخلاقية والدينية والفلسفية العلمية لأنها بمثابة صور من التاريخ للحادثة المعينة ، فوقعة كربلاء كانت قائمة على قوانين ثابتة مرتبطة بروح وفكر الإنسانية وهذه مغذاة بنوع التربية الأهية سواء نظرياً أمْ تطبيقاً .

فأسباب ونتائج الوقعة كانت تعبر عن فلسفة خاصة ترتبط بالبناء العام العلوي والتحتي للمجتمع فهي لم تكن حادثة مجردة أو نتجت عن عوامل جبرية شاء لها أنْ تقع ، بل هي قائمة على درجة من الترابط بين قوانين الطبيعة ومبادىء العقل الحقوقية والسياسية ، لأنَّ المتيقّن من الخطابات الإلهية في هذا المجال وذات التصرف في مفهوم الكون والحياة ، كان عاماً هادفاً إلى تغيير تسجله فلسفة التاريخ على أنّه هدف للمجتمع ومن المجتمع لأصل الترابط بين الموضوع والمحمول في القضية ، فأمر التخصيص فيها دون باقي أسبابها ونتائجها على الواقع يحتاج إلى علّة مثبتة لحجيّة المدعي ولأنه يفقد دليل الثبوت نتمسك باطلاق مفهوم الواقعة أصولياً(١) .

ولأن موضوع التغيير إجتماعياً وحسب النظم القائمة يحتاج إلى فعل ورد فعلٍ فترجمة وتفسير ، الحوادث المرتبطة بالتاريخ ، أو بالنفس ، أمر غاية في الدقة ثم إنَّ التفسير يجب أنْ يعالج الحادثة بما هي وصول نحو عالم الحقيقة ، فمعرفة الحقيقة إبتداء تولد معرفة الحق مطلقاً وهذه كما ترى ليست بالثانوية والأولى ، إنما هي من باب المعرفة المعلقة بالصيغ الحادثة المرتبطة بالأمر التنظيمي الاجتماعي ، وذلك يعني فلسفة لمفهوم العلل الحادثة والأسباب المتقدمة فيها كما تتضح الصورة العلاجية بشكل

(١) راجع كتب الأصول بحث المطلق والمقيد أو العام والخاص .

ثابت ومعلن ؛ النظم الإجتماعية والسياسية لازمة لكنها متعلقة بفلسفة لذات النظم والأطر الدستورية وهي عمل يتعلق بقانون العلاقات العامة الذي هو فلسفة للواقع ، غايته متعلقة بالتبع لمصادر المعرفة اللازمة سياسياً واجتماعياً وهذا مفهوم لمقدمة متعلقة بالكل الطبيعي .

فآراء المفكرين في باب طرح وتنظيم الأطر هو فلسفة لتحديد ضابط القياس والحكم والمسائل الدائرة مدار القوة في الحكم والحدث أو خارجهما .

ومن هنا كانت الآراء متشعبة لأنها ترتكز على مفاهيم البحث حضارياً وعلمياً وعقائدياً في الأمور الأزلية والعرفية أو التاريخية المحضة المعبرة عن التراث ، أو العلّية لقوانين الاكتشافات أو اشتراكية واقتصادية وما شاكل من هذه الآراء الجامعة لفلسفة واحدة تدور حول القضية بما هي سلب وإيجاب إجتماعياً وسياسياً نحن نرى علمية وجود فلسفة للتاريخ ، فحينما نرى ونقول إنَّ هناك فلسفة معينة تعبر عن خصائص معينة ترتب آثار وجود ما يجب وما كان بالفعل ، فالتاريخ يسجل لنا فلسفة (لابن رشد) ومبدأ العدالة (لأفلاطون) ، ومبدأ الخير العام (لأرسطو) ، أو مبدأ العصبية لدى (ابن خلدون) ، أو مبدأ السيادة لدى (بودان) ، أو مبدأ الحرية لدى (لوك) .

وفلسفة التاريخ تحاول أن تفسر كل شيء بضوء معرفتها للقضايا والحوادث السياسية والعلمية التي تتعلق بالمبادىء أو المبدأ القائم فعلاً على نظرية الانتظام والوجود الطبيعيّ ، والإهتمام بفلسفة التاريخ ، إنما يقوم ، على الإهتمام بالغايات والأهداف والقيم التي ساهمت بالحركة والآلية والتطور بالفعل وبالقوة .

إن عالم فلسفة التاريخ يجب أن يكون عالم القيم والمبادىء والغايات ، وليس فقط عالم الوقائع والظواهر والحركيات التاريخية : « ولذا يلزم اليوم أنْ يميز بين فلسفة التاريخ وعلم التاريخ . . من دون فرق للإعتبار في المعرفة أو المكاسب العلمية المنهجية التي تحققها الفلسفة بشكلٍ عام »[1] .

---

(١) نقد العقل السياسي ص ٩٨ .

إنَّ (سارتر) كان من الفلاسفة الوجوديين ولكنه وقع في إرباك حقيقي عندما وضع تصوراته الفلسفية حول الوجود ، لأنه لم يرتب قوانين مبدأ العلّية بما يناسب حركة الوجود في الطبيعة وإذا كان مجمل الإدراك هو سيرورة اللغة من اللفظ العام إلى واقع القانون إنما تنشىء حسب اعتبارات المطلق والمقيد إلى ، تصورين للعلّة والمعلول إذا كانا في عرض واحد ، ويكون الإعتبار إرتباط المعلول بالعلّة حسب قوانين مبدأ العلّية العام .

فإذا كانت فرضية ـ أنا أفكر فأنا موجود ـ يحتاج إلى علّتين موجبتين فالطرف الذي يمثل الوجود قائم على أساس التفكير الذي يؤدي إلى العلم بالوجود وبالتالي إلى حقيقة الوجود ، طبيعي أنْ يرى الفلاسفة التفكير في هذه القضية متعلقاً ببرهاني التجربة والإدراك يعني حصول العملية حسب مبدأ الحس والإدراك وذلك متعلق بأصل القاعدة التي ترتب مبادىء كلية من العقل هذا ما تعنيه ماهية التفكير حسب المبدأ الثابت الذي يرتب الأسباب من الوجودات التتابعية .

والأمر قد يقع بين العقل والروح فالعقل يدرك الواقع ويثبت من خلاله نظرية الوجود هذه النظرية القائمة على قوانين العلل الطبيعية وهي بداهةً لا تنكر عموم الوجود بالحد الممكن بالإدراك والحس قد يقوم على أساس التجربة البرهانية بما يعتقد أنها مبدأ الإستدلال العام على النظرية وهذا من ناحية الكليات لا خلاف في ثبوته سواء في عالم التجربة العلمية والبديهيات النظرية حسب قوانين الطبيعة وعللها العامة .

ولكن الأمر حينما يتعلق بالروح فالظاهر أنَّ ذات المشاعر والأحاسيس والإنفعالات الباطنية هي جزء لثبوت الفكرة ولكنه ثبوت لا من باب الفاعلية ، إذ إنها ستدحض الأسبقية في فكرة الوجود المطلق ، وهذا ما رآه الفلاسفة اللاهوتيين حينما ميزوا في أصل فكرة الوجود لأنهم لم يروا أن مبدأ العلية حاكم في كثير من الأشياء ثبوتاً وإثباتاً لأن أصل بقاء الفكرة ليس نظرية فلسفية قابلة للإحتمالات الثلاث ، ولا هي أطروحة في مقابل فلسفة الطبيعة لجزئيات من الوجود إذ الكليات

متسالم عليها ، لأن إدراك الظاهري يجعل من الفكرة قانوناً متفرعاً من نظرية المعرفة مما يولّد حالة تخصيص لمفهوم الكلّ الطبيعي المتعلق بفلسفة الحياة ؛ « فالمشاعر والأحاسيس والغرائز وجودات لكنها تابعة من حيث الكل إلى منشيء مبدأ الوجود الطبيعي »[1] فحينما نقول إن العوامل الدراماتيكية المصنوعة بالسبب أو بالطبيعة في حياة الفرد هي وجود لعلاقة سببية الإنتزاع المتعلق بالوجود ذهنياً يعني إنتزاع من مرحلة ثبوت فكرة الوجود العام طبيعياً ، ولا نعتقد أنها غريبة عن ذلك إذ حينما نتصور النفس نرتب علاقة عقلية على أنها ليست موجودة قبل وجود البدن ؛ « فالنفس في مفهومها الفلسفي المعقول ليست شيئاً موجوداً بصورة مجردة قبل وجود البدن ، بل هي نتاج حركة جوهرية في المادة لا يتصف بصفاتها ولا يخضع لقوانينها وإن كان خاضعاً لقوانين الوجود العامة »[2] ينبثق منها قوانين التطور العام والحركة والسكون لأن كل ذلك أمر تتفاعل فيه قوانين العلة والمعلول لتولدّ غايات ونتائج تنبثق منها التصورات عن الكون والحياة وعلى مختلف الأصعدة ، مما يجعل من الإستخدام والتقييم أطراً عامة لذات الفكرة . فحينما نتصور الواقعية إلهياً نرى أنها وجود ولكنه من طبيعة خاصة لأنه : « الذي يعتقد بواقع خارجي للعالم والطبيعة ويرجع الروح والمادة معاً إلى سبب أعمق فوقهما جميعاً »[3] لأننا لا نستطيع التفكير بالنسب إلا بموجب قوانين الوجود لأن « الوجود والفكر أمر إثباتي بالموجب العام لوجود الأطار الفلسفي للواقع »[4] وبالتالي تصبح قوانين الوجود منهجية علمية لأنها تعالج الظواهر على الواقع الطبيعي بما هو مُدرك إجتماعياً بالقوانين العقلية والمبادىء الروحية .

ولا ريب أنَّ الفلسفة الوضعية التي تميز الحقيقة وحدها دون الحق عجزت عن إثبات فكرة الوجود لأنها لا تستطيع أنْ تبرهنَ على تقرير وجود الحقوق التي يمتلكها الإنسان بصورة طبيعية وهي حقوق فوق التشريعات المدونة والإتفاقات ؛ « التي تعقد بين الحكومات ، وهي حقوق لا يمنحها المجتمع المتمدن ، وإنما يعترف بها ويقرّها

---

(١) المبدأ والمعاد ص ٦٠ .

(٢) فلسفتنا ص ٦٠ .

(٣) المصدر ذاته ص ٢٠٩ .

(٤) نظرية المعرفة ص ٣١٢ .

باعتبارها شيء نافذ المفعول في العالم أجمع »[١] ولا تستطيع أية ضرورة إجتماعية أنْ تسمح لنا ، ولو لفترة محدودة أنْ نلغيها أو نهملها .

وعلم اجتماع المعرفة يمثل ذلك الرأي وينكر الاعتقاد التقليدي لمفهوم فكرة الوجود لمقتضى الحقائق الموضوعية للقضايا البشرية .

المذهب السياسي

يقول (كلود برنار) : « إن النظرية هي الافتراض الإختياري الذي خضع لرقابة العقل وللنقد التجريبي ولا تظل النظرية صحيحة إلا إذا تعدلت بضوء التقدم العلمي ونقدت نقداً اختيارياً على هدى ما يظهر من وقائع جديدة وأما إذا اعتبرت النظرية كاملة ، ووضعت فوق الاختبار العلمي فإنها تصبح حينئذٍ مذهباً »[٢] وطبيعي أنَّ صاحب المذهب يقيم البراهين إثباتاً لصحة مذهبه كونه حقيقة يجب اتباعها ، ولكنه قد يقال إنَّ الرأي قد يقام بين أصحاب النظرية فيما إذا وقع ذلك بالمعيار الصحيح لثبوت وإثبات صحتها العلمية لأنَّ ذلك إنما يعزّز موقفها سلوكياً تجاه المباحث العامة ، فلو حدث تغيير أو إضافة أو نقصان فإنها سوف لا تتغير تبعاً لوجود تلك الأحداث ولكونها ذاتاً قابلة من ناحية العقل على البحث خصوصاً ، وأنَّ المذهب لا يُجرّد الذهن من بنائه العملي حسب الطرق المألوفة في الإتباع لكنه من باب يثبت تمامية الهدف المذهبي سواء أكان نظرياً أو تطبيقياً لأن الهدف الفلسفي مذهبياً أنْ يحصل على ترتيب أمر القبول الجماعي وفقاً للنظريات والمبادىء وللتعاليم التي هي حيثيات مقومة للمذهب .

ولا ينحصر الأمر بالظواهر إنما يدخل في الوقائع المرتبطة بالفلسفة والأخلاق والعلم ؛ هنا يجدر الإشارة أنْ نعطي بعض التعاريف لمعنى الفلسفة ؛ فقد قال (البارودي) « يخيل إلي أن الفكرة الأساسيّة الكامنة وراء كلمة فلسفة هي فكرة السعي نحو تركيب شامل ، إنها معرفة موحدة ومتبصرة في نفس الوقت »[٣] ويقول

(١) أزمة الإنسان الحديث ص ١٣٧ .

(٢) Claude Bernard p.p 49.

(٣) الفلسفة والميتافيزيقيا ص ٩ .

(بوترو) : إنَّ الفلسفة جهد لاعتبار الأشياء من وجهة نظر واحدة وشاملة ، ويرى (بلونديل) : أنَّ في الفلسفة دائماً ، يوجد عنصران متمايزان متماسكان : هما المعرفة التأملّية للحقيقة الحقة ، وحل عملي راسخ لمشكلة المصير الإنساني ، قاعدة سلوك وخلق قائمة على يقين متبصر ، ومن هنا رأى (غوهييه) : أنَّ الحاجة إلى نظرة مذهبية هي التي تجعل رؤية العالم رؤية فلسفية[1] . ويقول الشهيد (المطهري) (قدس سره) : إنَّ الفلسفة هي الإدراك المطابق للواقع »[2] .

والآن يرجح أنْ يكون المذهب مجموعة من الحقائق المنظمة والمتماسكة والمتصلة غالباً بالسلوك ، والمذهب له غاية تختلف عن غاية العلم إذ الأخير يلاحظ ويفسِّر ، والمذهب يحكُم ويُلزم ويتطلب خطوطاً بسيطة والتزامات قاطعة .

ويرى علماء السياسة أنَّ المذهب له خصائص تختلف عن الفكرة والفلسفة والنظرية ، لأنه هو فكرة أصبحت معتقداً ، والفلسفة هي فكرة أصبحت ممنهجة والنظرية هي فكرة أصبحت فرضية ذات بنى نظرية تكون ذات تأثير علمي .

وبناء على ما تقدم فإن وجود المذهب ناشيء من وجود الفكرة ، وتاريخ الأفكار حاكم بوجود المذاهب ، إذ لو لم يكن هناك فكر مبدع وقدرة على الإستنتاج لما وجدت أحكام ومذاهب في مناحي الحياة المختلفة ، وعليه يصيب (جان توشار) حينما قال بأنَّ : « تاريخ المذاهب هو جزء من تاريخ الأفكار ولكنه ليس كل هذا التاريخ وليس جزءه الأساسي »[3] .

ولو نزلنا هذه المقدمة للتعرف بها على الواقع السياسي للإسلام لاتضح بالبداهة

أنَّ فكر الإسلام هو مذهب عام لمختلف أوجه الحياة ، العلمية والإقتصادية والسياسية والإجتماعية والفلسفية وغيره ، لكنه يمتاز بأن تقييماته وأحكامه ، ذات قوة بالفعل والإرادة لوجود ضابط العقل الذاتي المرتبط بالعقل الفعّال الهادف نحو الكمال المطلق .

---

(١) الفلسفة الحديثة ص ٦٣ .

(٢) اسس الفلسفة ص ٤٤ .

(٣) تاريخ الأفكار السياسية ص ٢١٢ ج ١ .

من هنا فإن السياسة الإسلامية تعتبر مذهباً لمن يعتبر نفسه إسلامياً وهذا التعميم إستدلالي من كلية مقدمة في الإفتراض وثابتة في الواقع البرهاني .

المعرفة والمذهب السياسي

وهكذا نصل إلى العنصر الأساسي البارز في المعرفة ألا وهو المذهب السياسي ، ونعني به ذلك الميزان لعقلنا العملي الذي هو بدوره ميزان لأفعال الإنسان ، المذهب السياسي قانون لكنه ليس مدوناً ولذا فإن الناس يعرفونه بقدر متفاوت من الصعوبة وبدرجات متباينة ، وهم في كل مكان معرضون للخطأ ، فالمعرفة العملية الوحيدة التي يحوز عليها كل الناس بصورة طبيعية وبإجماع غير منتقص باعتبارها قاعدة بديهية تدرك فكرياً بفضل المفاهيم التي تتضمنها هي أنَّ علينا أنْ نفعل الخير وأنْ نتجنب عن الباطل ، وتلك هي المقدمة والقاعدة في المذهب السياسي وهي ليست المذهب ذاته فالمذهب مجموعة من أشياء مباحة وأخرى محرمة مستنتجة بالضرورة وبحكم التشريع ، وكون كل نوع من الخطأ والإنحراف ممكن حدوثه عند تقرير هذه الأشياء يبرهن على أنَّ نظرتنا ضعيفة وأنَّ حوادث ربما كثيرة تسيء إلى أحكامنا ، وهذا كله لا يبرهن على أنَّ هناك شيئاً ما ضد المذهب السياسي ، مثلما أنَّ الخطأ في الجمع لا ينال من الحساب ، كما أنَّ اخطاء بعض الأقوام البدائية التي كانت تتصور أنَّ النجوم ثقوب في خيمة تغطي العالم ، لا تنال من علم الفلك .

والمذهب السياسي ؛ هو مجموعة من النظريات الأساسية التي تعالج مشاكل الحياة السياسية ، وقد ازدادت معرفة الإنسان به شيئاً فشيئاً بتطور الفكر الطبيعي للإنسان ، فقد كان الفكر الطبيعي في البداية في دور الاشعاع المتعلق بوسائل النقل والتطور العام ، وقد يكون علماء الانتروبولوجيا غير قادرين على اعطائنا كيف تكون الفكر في البداية ضمن ابنية الحياة القبلية .

وهذا يبرهن على أن المعرفة التي اكتسبها الناس بهذا المذهب قد مرت بأشكال ومراحل أكثر تنوعاً مما تصورها بعض الفلاسفة وعلماء اللاهوت ، والمعرفة التي لدى فكرنا عن المذهب ما زالت بلا ريب غير كاملة وستستمر تتطور لتصبح أكثر وضوحاً

طالما وجدت الأنظمة السياسية وعندما يتغلغل القرآن في أعماق جوهرنا يتبدىٰ المذهب السياسي الإسلامي بكل روائه وكماله .

وهكذا فإنَّ المذهب والمعرفة بالمذهب أمران مختلفان : إذ إن للمذهب مفعول المذهب فقط حينها ينشر ويطبق وليس للمذهب السياسي قوة المذهب العام إلا بمقدار ما أفصح عنه وما عبرت عنه تقريرات العقل العملي . وعند هذه النقطة نودُّ إنْ نؤكد على أنَّ العقل البشري يكتشف تشريعات المذهب السياسي بأسلوب نظري مجرد ، كسلسلة نظريات ميكانيكية مترابطة ويكتشفها من خلال الفعالية التصورية للفكر ، أو بطريقة المعرفة ، العقلية ، وأعتقد هنا أنَّ (توما الاكويني) ربط بين عقل الإنسان ومعرفته للمذهب من خلال الفطرة إذ إنه عقد مقارنة بين مواد الفكر النظري والفكر العملي وبسببها يتحدث عن المبدأ الخاص للمذهب السياسي وكأنها استنتاجات لمبادىء شائعة[1] وإنَّ ذلك النوع من المعرفة هو المعرفة الواضحة المستمدة من أفكار وأحكام تصورية ، ومنهجية وهي معرفة حيوية مستمدة من توافق المذهب وهو ما يتضمن قوة الواقع الذي يمارس فيه المذهب كل تصوراته حول المسائل الأساسية ، المرتبطة بالفرد سياسياً .

ولأننا لا نقوم بعمل قياسي لفترات النظر في مستوىٰ المعرفة تجاه المذهب أو من خلال النظرية ، لأنه لازم وجود تصديق للتصور في المحتوى الفكري ، ولا نقص به أن يكون تصديقاً رياضياً ناظراً بالدقة على قيم النتائج بل هو ما يحقق صدق المعرفة تجاه المذهب إجتماعياً ، ونحن هنا لا نقوم ببرهان الإستنتاج على أساس قانون الحركة الفعلية إذ إنه يلزم معرفة علمية بمصادر القانون ولكننا نعتقد إيجاد نوع من تناسب بين الوجود الحقيقي والوجود السياسي فإذا تعلق الحقيقي بالسياسي فذلك ناشىء من اعتبارات خارجية منها : الجو السياسي والدعاية السياسية ، فمثلاً لو حدث أمر لحالة معينة يلزم فيها قياس مدى دور الدعاية في تحويل الحالة السلبية إلى إيجابية وذلك لا يخرج من كون الإعتبار هادفاً إلى إثبات مجموع الطموح فليس المراد أن يكون حالة مرحلية لأنه يحتاج إلى قياس لإستراتيجية المعرفة العقائدية في الحالة تيك ، وأيضاً أنْ يخرج النوع بالتخصص فلو اعتبرت المعرفة في المذهب قائمة على نوع ايديولوجيا

---

(١) توما الأكويني الفيلسوف ص ٢١٠

خاصة لتفرع منها اللزوم حسب الدورين العقلي والعاطفي ، وبالتالي فالمعرفة إنما تنشأ من نظام التطبيق للتصورات والنظريات في المذهب السياسي .

مناهج البحث السياسي

إنّ الإنسان هذا الكائن السياسي كما قال عنه (أرسطو)[1] هو صاحب فكرة الإنتظام الإرادي والتي تعني قابلية الإنسان على مفهوم التطور ضمن قانون الحركة سواء في البداية أو في أعقد صور مثلها التكوين الطبيعي ، ولعل مراحل التطور اتخذت مناهج متباينة بدأت بالفكرة الأسطورية حول الواقع الإجتماعي وتشريعاته المختلفة حضارياً ، إلى الفكرة العلمية التي تقدمت بفضل مساهمات العلماء في المنهج العلمي للسياسة ، ولقد كانت أراء (أوجست كونت) ذات أثر فعال في المباحث العلمية في هذا المجال ، فهو الذي صاغ القانون المعروف بالأطوار الثلاثة لتاريخ الفكر السياسي منها :

أ ـ الطور الثيولوجي ب ـ الطور الميتافيزيقي ، جـ ـ الطور العقلاني الايجابي . وإنْ كان هذا التقسيم ناظراً بحد أدنى للفكر الإنساني لأنه يخالف طولياً المفاهيم العقائدية الثابتة ، فالطور (أ) من الناحية الفعلية يخالف النظرية الدينية التي تثبت القوانين بصورة علمية تناسب المفهوم التطوري لفكر الإنسان ، فالنظم السياسية إنما هي قاعدة في أصل التطور ولكنها لا تخالف مبدئية العقائد الدينية بل تؤكد عليها ، ونحن لا نريد من دراستنا أنْ نوجه الأنظار إلى الفصل سياسياً بين الدولة ونشوئها فذلك ليس من مباحثنا في شيء ، ولأن منهج البحث عندنا يتناول حلّ المسائل التي تتعلق بالفكر السياسي المطروح والواقع السياسي السائد ، ولا نقصد بالأول النظرية المجردة وبالثاني التطبيق العملي بل نريد منهما علمية الأفكار من حيث هي أفكار تلائم الحاجة الاجتماعية ، وذلك لازم ومتعلق بالمعرفة السياسية والتجربة السياسية وهذا غاية في الدقة إذ إنه توفيق بين العمل المنهجي والعمل التجريبي في دراسة البحث السياسي وهذا كما ترى تنسيق ولكنه لا من باب فلسفة التأريخ بل بالواقع في أدواره الثلاثة : الحاضر، والماضي والمستقبل ـ ويجب أنْ لا نخلط في البحث بين المعرفة

(١) ارسطو في السياسة ص ٢١٧ .

العلمية والأسطورية لأنَّ « الأسطورة هي ؛ الصورة الفكرية الأولى التي حرر الإنسان بها نفسه من الواقع ، وضمنها فلسفة خيالية وغير منهجية »[1] وتوضح لنا أساطير أقدم الحضارات افكارها السياسية ، فاليونانيون كانوا أكثر الناس تعلقاً بالأساطير (فمحاورات أفلاطون) حول العدالة التي يرويها (بروتاجوراس) والتي يمكن اعتبارها القاعدة الأسطورية لفكرة الديمقراطية[2] . هي أكبر دليل يؤكد على الإيجابية في المنهج الفكري الأسطوري لدى اليونانيين في البحوث السياسية .

ولعل الفكرة السياسية وإنْ تعددت فيها المسميات إلا أنها تعبر عن موضوع واحد ، ولكن اختلاف التسميات يعبر بعض الشيء عن اختلاف النظر إلى الموضوع .

فالفكرة السياسية ؛ هي كل ما يخطر للإنسان حول تنظيمه السياسي كما هو وكما يجب أنْ يكون عليه ، ولذا فإن كل إنسان هو في الواقع مفكر سياسي لأن كل إنسان لا يخلو من شعور ما تجاه تنظيمه السياسي يحاول أنْ يمنطقه على طريقته الخاصة في فكرة ما ، ولعل كثيراً من المدارس اعتنقت أفكاراً معينة نرى صداها شائعاً في مجتمعات كثيرة .

ولذلك حينما نتناول هذه الأفكار وندرسها من حيث دلالتها على أفكار أو إعتقادات أو تيارات شعورية ، وإذا حاولنا المزيد من التحديد بدت لنا معان كثيرة اتخذتها ـ الفكرة ـ منذ عهد (أفلاطون) فعنده هي بمعنى الجوهر والحقيقة ، « وعالم الأفكار هو عالم الجواهر والحقائق والمثل والمعقولات الذي يعتبر عالم الأعراض والآراء ظلاً مشوهاً له »[3] ويرى (أرسطو) أنَّ المادة تقابل الفكرة أو الصورة ونجد عن (أفلاطون وأرسطو) منطلق التمييز بين المثالية الفلسفية التي تعتبر أن الفكرة هي الجوهر ، والمادية الفلسفية التي تعتبر أن المادة هي الجوهر، ويبلغ التمييز أوجه بالنسبة لتاريخ الفكر السياسي عند (هيغل) الذي تصور أن الدولة هي حركة الفكرة المطلقة أو العقل الإلهي ، ثم ما لبث أن تغير المعنى للفكرة عند (ماركس) الذي جعلها

---

(١) علم السياسية ص ٤٢ .

(٢) جمهورية افلاطون ص ٤٣ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٣٧ .

نتائج لحركيات المادية الديالكتيكية[1] وهناك طرق لدراسة الفكرة السياسية هي ما يلي :

١ ـ طريقة المشاهدة : وهي الخاصة بدراسات الأفكار في عالم الحياة السياسية بصورة عملية وتحاول أن تكتشف حقائق الأفكار الحكومية وفعالياتها بالاحتكاك المباشر مع افراد يباشرون العمل بهذه الأفكار ، وعلى الباحث في هذه الطريقة أن يكون على قدر لائق في كيفية الانتقاء في مصادر المعلومات حول الأفكار التي يحصل عليها نظرياً أو تجريبياً متجنباً في ذلك أية مشابهة سطحية أو تعميم ومختبراً العلاقة بين حقيقة فكرية معينة وغيرها من الحقائق .

٢ ـ طريقة التجربة : ولعل استخدام هذه الطريقة بشكل محدود ، لأن التجارب في أفكار الدول والحكومات ليست قائمة على درجة واحدة ، فالثبوت فيها حالة استثنائية فالتجربة إنما تشمل جميع الأفكار الواعية وغير الواعية ، ولكن الطريقة تبدو نسبية لمقدار النجاح والفشل المرافق لها في الميادين السياسية المختلفة .

٣ ـ طريقة الإحصاء : وهذه تعتمد على الجمع والقياس في الأفكار وتختبر الإتجاهات ، وأعتقد أن هذه الطريقة ليست عملية لأنها لا تعطي محصلة جمعية ثابتة بناء على اختلاف مناهج الأفكار العلمية وغيرها فهي لا تحدد النظريات لأنها لا تستوعب الجميع .

٤ ـ طريقة البيولوجيا : وهي طريقة تعتمد بالدرجة الأولى على دراسة الكائن الحي عضوياً ومدى الخلل والتمامية في الاعضاء الجسمية التي تؤثر سلباً وإيجاباً على الفكرة السياسية ، لأنها تفسر الأفكار تبعاً لنظرية التطور ومهما كانت ناجحة في موارد إلا أنه لا يصح أنْ تجعل هي قانون للوظائف الفكرية فذلك محال باعتبار التضاد الحاصل في التحكم والتطور .

٥ ـ طريقة النفس والقانون والتاريخ : وهذه بطبيعتها قائمة على درجة المفهوم الطبيعي للقانون البشري والعقل البشري وهي طريقة لازمة لأنها تمثل أفكاراً وصيغاً ربما تكون بحسب الاستنتاج مؤثرة اجتماعياً وروحياً .

---

(١) ماركس والماركسية ص ٢٧٦ .

وهناك طرق اخرى كالبحث المقارن الذي يدرس أوجه التشابه والإختلاف في الأفكـار حضاريـاً ووجوديـاً حاليـاً ، وهناك بحث فلسفي لـه طريقتـه الخاصـة في الإفتراض والتمازج المثالي والعقلي وأثر ذلك على نشوء الأفكار وأسلوبها على الواقـع السياسي . أما البحث الواقعي للأفكار السياسية فهو ما يرتبط أساساً بالعقيدة ذات المحتوى الكلي عن الحياة والكون والاجتماع والاقتصاد وفي كل مناحي الحيـاة وعلى الأصعدة كافة وضمن القوانين الطبيعية والعقلية والروحية .

ولا شك أنَّ الفكر السياسي كان ولا يزال هو نتاج العقل في فلسفات عدة لأنه كما تعلم مشاع بين العموم ، ولـو تتبعنا آراء أصحـاب الفكر السيـاسي لوجـدنا أنَّ التصور العقلي للظواهر الحياتية قائم بدرجة معينة من الحقيقة الثابتة وهي من صلب التصور العقيدي حال كون العقيدة بمفهومهـا العلمي تدلـل على قيم وقـواعد ثـابتة هدفها الإنسـان وحركتـه ، وتاريـخ الأفكار السيـاسية شـاهد عـلى حالات النسـخ والتبـديل والـزوال لأفكار (سبينـوزا وفيخته ونيتشـه وبسوسـه)[1] (وهتلر ولينـين وموسوليني وميكافيلي) .

بالمقابل ثبتت أفكار اعتمدت على المحتوى العقيدي لفلاسفة سياسيين أمثـال (الفارابي وابن خلدون وابن رشد والنراقي) ، ولعل الفكر اللاهـوتي صاغ معـظم نـظرياتـه من بين الإطـار الموسـع للعقيدة (كـا أوغسطين والقـديس بـولس وتـومـا الأكويني) ومع أنهم ربطوا جميع الأفكار ارتكازاً على المباشرية بالله سبحان وتعالى ، دونما توضيح لأسباب الارتباط فكرياً لكنه لا ينفي بالمقابل مفهوم الكليـة السياسيـة للكون الطبيعي ؛ ولقد قال (سبينوزا) : « الإنسان موجود في عالم واحد وهو العالم الطبيعي وليس في عالمين لأن الفكر تحليل للطبيعة »[2] فتدبر .

الايديولوجيا السياسية

يقتضي أن نعطي تفسيراً لمعنى كلمة الإيديولوجيا ومصدر نشوئها ، فـالكلمة مـركبـة من (أيـده + لـوجيـة) ، ومعنـاهـا اللغـوي ؛ هـو علم العقيـدة مثـل

---

(١) تاريخ الفلسفة السياسية ص ٢٨٥ .

(٢) رسالة في اللاهوت والسياسة ص ١١٥ .

(الفسيولوجي) : الذي هو علم وظائف الأعضاء ، (والبيولوجي) : علم الحياة ، (والسيكولوجي) : علم النفس .

ولكن الايديولوجية تطلق أيضاً على العقيدة نفسها وعلى محتوى التفكير ، وللايديولوجيا معنيان إصطلاحيّان أحدهما أعم من الآخر ؛ أولها مطلق النظام الفكري والعقائدي ، وثانيها ؛ يختص بالنظام الفكري المحدد لشكل سلوك الإنسان[1] ولكن هل أنَّ كلمة (الإيديولوجيا) تختلف عن المذهب في معناها الدال على المحتوى ؟ .

الظاهر أنَّ الكلمتين مترادفتان ففي الإثنين نزعة إلى الكلية النظرية ، والعملية ليست بالضرورة نزعة الفلسفة والنظرية . . ولكن قد يقال إن (الايديولوجيا) أقرب إلى الدِّين منها إلى الفلسفة حيث المذهب ، وهذا القول صحيح من وجه إذا كان معنىٰ (الايديولوجيا) : هو الوصول إلى رؤيا كونية واضحة ، إذن فهما مترادفتان من حيث المعنى المراد التدليل عليه ، وقد عرفت كلمة (إيديولوجيا) ، بأنها : إسم مؤنث ، لنهج أفكار ، وفلسفة عن العالم وعن الحياة « الثورة هي أولاً سياسة إيديولوجية » والايديولوجي : إسم مذكر تعني :رجل مؤمن بقوة الأفكار ـ ولقد سوغ (هيغل) جميع معالجات الايديولوجي لما هو واقعي »[2] ولعل أول من استعملها سياسياً هو (دستوت . د. تراسي) الذي عرفها بأنها : العلم الذي يرمي لدراسة الأفكار على أنها وقائع الوعي ، ويكتشف خصائصها وقوانينها وعلاقاتها بالاشارات التي تعبر عنها ويتتبع أصلها[3] . وهذا التعريف للايديولوجيا ناقص كما ترى من وجوه منها :

١ ـ إنه حدد الأفكار بها صيغة للأمر الواقع ثبوتاً ، لأن الفكر إذا حُدِّد على الواقع إنما تحدده صيغة الفكرة بما هي مفهوم للوعي العام والخاص ، لأنها تصبح طبيعية إذا ما عُبر عنها بصيغة العلاقة الحادثة الممكنة البسيطة لا المركبة .

---

(١) راجع الايديولوجيا المقارنة ص ٨ .

(٢) انظر معجم روبير الصغير .

(٣) العلوم السياسية والنفسية ص ٣١٥ .

٢ ـ ثم إنه لم يوضح الركائز الدالة بعمق عن تكوين الفكر الايديولوجي ، ولو قيل ابتداء بالإكتشاف للزم التأخر بالمدون والمسبب وهونفي لمدارك الفكر إذ يقتضي تجريد مبدأ العلّية من مقتضاه الطبيعي واسبابه ، ولكنه من باب يكون التعريف دالاً على تأطير كل قانون ضمن خصائص هو نتيجة موجبة للتعريف ، وعلاقته بالرموز والإشارات الحادثة من خلاله أو بسببه وهذا أمر إيجابي بناء على الوجه الكلي ، (ماركس) استنكر على الإيديولوجيا معرفتها بالأفكار حينما نسب تكوين الواقع إلى علاقات إقتصادية في المجتمع ، هذا الإستنكار تأكد على يد (أنجلز) في نقده للايديولوجيا الألمانية عندما وصفها بأنها ؛ « مجموعة من الأفكار تحيا حياة مستقلة وتخضع لقوانينها الذاتية ، ويجهل الإيديولوجيون أنَّ أحوال الوجود المادية هي التي تقر العملية الإيديولوجية في الدماغ الإنساني ، ولو أدركوا هذه الحقيقة لكان هذا الإدراك نهاية لكل إيديولوجية »[١] ولذلك استعملها الماركسيون أول الأمر لنقد المذاهب العقائدية والفكرية التي اعتبروها تجريدية وغير متفقة مع الراقع ولكي يميزوا بينها وبين اشتراكيتهم العلمية المزعومة ، والواقع أنَّ إسم العلم في اشتراكيتهم غير موفق حال كوننا ننظر إليها من وجه فلسفي علمي : « لأن العلم والفلسفة ، بالمصطلح الحديث متميزان تماماً من حيث الموضوع أو من حيث الأسلوب »[٢] اذن فنقد الماركسية للايديولوجيا نقد غير موفق لاعتمادها على مفهوم الديالكتيك في تطور الوسائل الاقتصادية ونفي مبدأ الميتافيزيقيا الذي تعارضه الماركسية على أنه لا يرتبط بعملية التطور تلك .

ولكن الماركسية عادة فدعت إلى الايديولوجيا العلمية التي تظهر الدعوى تلك عدم نضج في النفي لأصول الايديولوجيا ، وبرروا الدعوى للايديولوجيا العلمية تميزاً لها عن الايديولوجيا النازية والفاشستية والليبرالية التي تبرر وجود طبقة الرأسمالية باعتبارها قوة اقتصادية مهيمنة[٣] .

طبيعي نحن نرى أنَّ مفهوم الايديولوجيا كما أوضحناه بالتعريف على أنَّه علم

---

(١) الاشتراكية والطوباوية ص ٦٨ .
(٢) أصول الفلسفة ج ١ ص ٢٤ .
(٣) رأس المال ص ٨٦٦ .

العقيدة ، نرى أنَّ الإسلام من أكثر المذاهب الفكرية قولاً بالإيديولوجيا وبأصولها ونظامها وعلاقتها بالفرد والمجتمع وربط الكل بالله سبحانه وتعالى باعتباره مصدر العقائد ومصدر كل الفيوضات الخاصة والعامة ، فالقانون الإلهي كما أنَّهُ يخص الصلاة كذلك ينظم العلاقات المدنية والحقوقية ، وكما أنَّهُ صيغة تعبدية فهو إرشاد وعلم وتوجيه وسياسة ، إنه بالمجموع والجميع يرمي إلى بناء أتم وأكمل علاقة بين الفرد وربه وبين الفرد والجماعة والعائلة وهو بناء يرتكز على أسس تنظيمية هادفة فلا انفصال فيه « بين الباعث والمبعوث والمحمول والقضية »[1] فالكل باتجاه مسيرة تكاملية هدفها سعادة الإنسان في الدارين ، إذن فهي نظرة واقعية تحمل مبادىء وقيم ساوية خالدة قوانينها ثابتة ، لا تتغير مع طبيعتها الديناميكية التي توفق بالنظر لكل الظروف والأحوال ، مفهومه الحضاري أبعد محتوى من مفهوم العقل الحضاري لأنها تحمل مفاهيم محيطة بدنيا العقل البشري ﴿ **من عمل صالحاً فلنفسه ومن أساء فعليها** ﴾[2] ومن هنا يصح أن نعرف الايديولوجيا السياسية تعريفاً علمياً بأنها « نظام متسق من الأفكار والمعتقدات يفسر موقف الإنسان من المجتمع ويؤدي إلى اعتماد نسق من السلوك يجسم هذه الأفكار والمعتقدات ويتفق معها »[3] .

ومن هنا فإن هذا التعريف ينسخ مفهوم الإيديولوجيا الماركسية ، ونسخ هكذا إيديولوجيات يأتي من باب أولوية العقل المحرك والمرتبط بالمذهب الواقعي ، لأن فكرة الإنتساب على أساس الكل إلى الجزء ليست من القوانين العقلية وليس هو من القوانين المحكمة التي تقرها جل القوانين الفردية ، لعدم وجود علة ثبوتية مفسرة في الأمر ولعل قوانين الحركة العامة والجاذبية والطبيعية تثبت نظرية الجزء نحو الكل وليس العكس .

الأخلاق السياسية

كانت آراء أهل المدينة الفاضلة والشعور بالحاجة إلى طريقة تامة في التعامل

(١) وقعة كربلاء ص ٢٠٥ .
(٢) فصلت : ٤٦ .
(٣) علم السياسية ص ٩٥ .

تتسم بطابع الفضيلة هو ما هدف إليه الفلاسفة واللاهوتيين على امتداد الحضارة ووجود الإنسان ، ولا ريب أنَّ الأخلاق المذهبية قائمة أساساً على أُصول المذهب المتبع ولذا اختلفت حدةً وضعفاً حسب نوع المذهب وبذلك فهي نسبية بالنسبة للمذاهب المختلفة ، وقيمة عليا بالنسبة للمذهب الذي يؤمنْ بقيم خالدة وثابتة لا تتغير بفعل وسائل الإنتاج أو المالكية الفردية .

ولقد أثبتت دراسات علماء الاجتماع والنفس على الأطر القائمة بذاتها بسبب الأخلاق ولا يعزى ذلك للنظريات السياسية الممارسة أو القائمة على أُصول سيكولوجية خاصة لأنها ليست هدفاً حقيقياً لذات الأخلاق ، لأننا ننظو إليها باعتبارها نظام كامل لمبدأ العقيدة الإلهية ينبثق عنه نظام للحياة ، فالقانون الإلهي الدستوري يجعل من الأخلاق كل أسس النظام الإجتماعية والإقتصادية والنفسية والسياسية وهي تعبر عن إرادة عليا تهدف لبناء الإنسان وتهدف إلى سعادته ظاهرياً وباطنياً لأنها جوهر لثبوت الفضيلة ، لأنه بها يجعل مركز الأمر في القدرة المطلقة الأزلية التي تلبي حاجة الفرد الخاصة وتقيم ضميره نحو أفضلّ المسالك تجلياً وارتباطاً مع الطبيعة الإنسانية والطبيعة الاجتماعية لأنها بلحاظ الوجود الطبيعي حاكم عرفي في الأقرار والرفض ، والأمر الأخلاقي ليس نسبياً أو أنه قابلٌ للثبوت في مكان وقابل للعدم في مكان آخر .

طبيعي يجب التمييز بين الأخلاق من خلال الطبيعة الإنسانية والإجتماعية بأثر ألبيئة والعوامل العرفية وبين الأخلاق القادمة من النظام الأعلى بما تحمل من شمول وسعة وصرامة ومرونة ، قطعاً يمكن دخول آراء وأفكار تجاه الطبيعة الإنسانية وأخلاقها فإذا كانت اكتسابية من النظم الإجتماعية للحكومات الإلهية فيمكن إعتبار الإكتساب فيها قضية موجبة أما أنها عرفية فحاكميتها فعلياً دائرة مدار الحكم العرفي ثبوتاً وعدماً في المجتمعات البشرية ، والاخلاق التي تنظم حياة المجتمعات الإلهية عادة تخضع الحالات والتطورات الحادثة إلى فلسفة عقلية تطرح الموجب من السالب والأخلاق ليست وليدة لأفكار حياة الناس المادية لأنها مفروضة على عقل الإنسان من الله سبحانه وتعالى الذي يستحيل على الفرد أنْ يفكر في صنع أخلاق مشابهة وبالمقابل فهو يجعل وجوب الإيمان به من خلال وجوده ، ولذا فلا يسلك المرء سلوكاً أخلاقياً

إلا إذا كانت إرادته يُحدّدها قانون أخلاقي عام ، خالد ، لا يتغير ويعبر عن مقتضيات العالم الآخر وسر وجود العالم الأول .

فحينما نستعرض بعض هذه القوانين الأخلاقية نجد فيها الأمر والنهي[1] في قضية واحدة تحمل إيجاباً وسلباً ، يعني ترغيب وترهيب من ذات أداة النهي والأمر فحينما يرتب قضية موضوعها الغيبة يقول : لا تغتب ثم يقول تعالى ﴿ **ولا تجسسوا ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه** ﴾[2] .

وحينما يقول : لا تزن ، فالقضية فيها إيجاب معلن نحو التربية الأخلاقية الفاضلة ويشرع قانوناً لحرمة الزنا ويرتب عليها حكم إيجابي نحو المجتمع وسلبي نحو الفرد ، أي أنه ردع للفرد من ممارسة ما نهي عنه باعتباره فاحشة في العرف القرآني يعاقب صاحبها بعقوبة مقدرة نصاً في الكتاب والسنة وحسب نوع الفاعل كونه محصناً أم لا ويقول تعالى : ﴿ **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحداً منهما مائة جلدة** ﴾[3] هذا من ناحية الزاني غير المحصن ذكراً أم أنثى (وفي كتاب الوسائل ج ١٨ كتاب الحدود) ففيها مجمل ما فُصل من وقائع وحدود تعتبر نظاماً وقانوناً أخلاقياً ثابتاً لا يتغير بمرور الزمان أو يعتبر قانوناً لفترة معينة من حياة جنس خاص من بني البشر ، وحينما نتجاوز القانون التشريعي نجد في حكم القانون التكويني موارد أخلاقية متقابلة فيها وصف لتطبيق المبادىء على الأرض من قبل إنسان يقول فيه سبحانه وتعالى : ﴿ **وإنَّكَ لعلى خُلُقٍ عَظيم** ﴾[4] وذاته يعبر على ذات الأخلاق المطلقة في ذاته إنما هي عطاء من القدرة المطلقة الأزلية فيقول في الحديث الشريف « أدّبني ربي فأحسن تأديبي » وهذه كما ترى معادلة من طرفين فيها إيجاب إيجاب مع إيجاب مطلق تتجاذب خلافاً لقانون الكهرو مغناطيسي للأقطاب المتشابهة ولكن أيصح أن تكون الأخلاق هي الخوف من الربّ كما عن مذهب اللاهوتيين ؟

إننا نعتقد أن الأخلاق جزء من العقيدة الفطرية والملهمة المكملة لإنسانية الإنسان ، ونعتقد أنَّ الخوف ناشىء من المعرفة والمعرفة طريق لليقين وذلك صعود

---

(١) أصول الفقه المجلد الأول ص ٦٣ ـ ١٠١ .

(٢) الحجرات : ١٢

(٣) النور : ٢ .

(٤) القلم : ٤ .

غائي في عالم الملكوت . لأننا نعني بها أكبر من مفهـومها اللغـوي ، أنها بالنسبـة لنا « عقيدة وتشريع ومعاملة ، والأصل العام لجميع التصرفات المتعلقة بقانون الـطبيعة الإنسـانية والإجتماعية ، وهي البناء الفوقي للمجتمع بعلاقاته العامة والخاصة ومع المطلق ، وهو مبدأ متولد من الرسالة لتهذيب الفكر والعلم والإنسان »[1] .

مبدأ الغاية تبرر الوسيلة

إنَّ التبرير العقلي لهذا المبدأ جاء فلسفياً على يد أصحاب نظرية السيادة المطلقة وقد كان (بودان وميكافيلي) من القائلين بهذا المبدأ ثم تطور بأثر العلاقـات الملكية وزيادة رأس المال فأصبح قانوناً للحكم في الدولة والمجتمع واعتبرت غاياته هي تمامية الهدف في السيادة . ولقد عزز ثبوت المبدأ فعلياً هذه النزعة لدى الفلاسفة الأوروبيين لأنهم اعتبروا مدعي الأخلاق إنما : هو تعبير عن الضعف في الوصول إلى السلطة وقد سادت النزعة الأخلاقية القائلة بتحقيق المنافع الذاتية على حساب المنافع الإجتماعية ولقد علق (دوبريه) بالقـول : « إن السلوك الغائي للمصلحـة الذاتيـة كان عنصر الحركة باتجاه الإشباع والتسبيب على الآخرين[2]. وهذا القول قائم بدرجة كبيرة على دور فاعلية المصلحة الخاصة في تجويز العبور للممتنع ، فالليبرالية الرأسماليـة تباشر العمل السياسي على أنه توطئة لتحقيق المنفعة الذاتيـة وزيادة الإحتكـارات ورؤوس الأموال ولكي تبرر هدفها الغائي استخدمت مصطلح الديمقـراطية في الـوصول إلى هـدفها ، و (الـدّيمقراطيـة) كلمة مشتقـة من كلمتين يونـانيتين : (ديموس)وتعني الشعب ،و(كراتوس) : وتعني الحكم أو الحكومة أو السلطة . وقد عرفها (مونتسكيو) بأنها « هي عندما يملك الشعب ، كهيئة في الجمهورية ، السلطة السيدة »[3] .

فأصل العمل الرأسمالي هو دور للهيمنة وبث الروح التوسعية ، وليس للشعار الديمقراطي دلالة على نوع الحق المقال في الشعار ، لأنه لتوطيد الأخلاق الميكافيليـة داخلياً وخارجياً ، ويقول (توكفيل) :

---

(١) اخلاق الأئمة (ع) ص ٢٠٦ .

(٢) نقد العقل السياسي ص ٢٣٥ .

(٣) اثار مونتسكيو المرحلة السادسة ص ١٢٥ .

« أنني أتذوق المؤسسات الديمقراطية بعقلي ولكن أتذوق الأرستقراطية بغريزتي لأنني لا أحب الغوغاء بل وأخشاها وأنا شغوف بالحرية والمساواة واحترام الحقوق ولكنني لا أحب الديمقراطية »[1] .

والغوغاء كما يعني هم الشعب وبالتالي فإن العالم شاهد على دساتير الليبراليين وقدرتهم على سلب المبدأ الأخلاقي وتوجيهه وتبريره سياسياً وعقلياً لنوع المصلحة الخاصة .

إنَّ الانفكاك الطبيعي بين الواقع السياسي والمصلحة السيادية هو نتاج طبيعي للواقع الليبرالي وما يدور به حول الشعار ، ولقد قال (تشرشل) : إن الديمقراطية أسوأ الأنظمة ، أما الماركسية فقد نفت الأخلاق نفياً مطلقاً فالماركسية حينما فوضت المرحلة إلى دكتاتورية البروليتاريا أجازت تحطيم قوى الإنسانية تحت مطرقة اليد العاملة ، وهذا الناتج هو دينامو توليد الشيوعية ومصدر هذا الاعتقاد ناشيء من نظرة الماركسية إلى العلاقات السياسية كونها تحصيل منفعة على حساب العموم ، وهذا ما يقوم به الحزب في إرساء دعائم قدرته على حساب الإرادة الجماهيرية .

الماركسية ترى أنَّهُ ليس هناك قانون ثابت وإنما الأخلاق هي ما تؤمّن أهداف الماركسية وقال (لينين) : .

« عندما يتحدث إلينا الناس عن الأخلاق نقول لهم إنَّ الأخلاق الشيوعية هي بصفة قاطعة الوسائل التّي نلجأ إليها للقضاء عليها ، إننا لا نؤمن بما يسميه الناس الأخلاق الثابتة الأبدية ونحن نرفض رفضاً قاطعاً كل نوع آخر من الأخلاق فيما عدا أخلاقنا نحن ، ولذلك فإننا نستنكر كل ضرب من ضروب الأخلاق الذي لا يؤدي إلى تحقيق أهدافنا الشيوعية » .

وعليه فالأخلاق ليست هدفاً غائياً ولا هي تمامية التصور الماركسي الذي يربط كل تصور حياتي إجتماعي بوسائل الإنتاج وهو إيمان على أساس المادة لا الروح ولهذا تصبح الأخلاق عندهم مستمدة من الواقع المادي لا من عالم الروح المثالي ولما كان هدفهم تحقيق الشيوعية كما يدعون فإنه لأمر طبيعي أنْ تكون الأخلاق الفاضلة

---

(1) النظم السياسية ص ٢٣٧ .

عندهم مرادفة تماماً للوسائل التي تحقق الأهداف الشيوعية ، ولذا فهم يرفضون المحاولات التي تفكرهم بالأخلاق ذات الواقع المثالي لأنهم يؤمنون بأنَّ الأخلاق هي نتاج الأوضاع الإجتماعية ولما كانت الأوضاع الاجتماعية متغيرة فإنَّ مفاهيم الأخلاق عندهم لا بد أنْ تتغير ، فالأخلاق عندهم هي كل عمل يؤدي إلى تحقيق إنتصار لحزبهم مهما كان العمل منافياً للأخلاق الإجتماعية ، المهم في نظرهم هو تدعيم النظام الشيوعي وتقويته ولا شيء غير ذلك يمكن أن يسموه أخلاقاً فاضلة ، وقد كتب (أنجلز) ما يلي :

« إننا نرفض كل طمع بأن تفرض علينا أية عقائدية أخلاقية كقانون إضافي سرمدي نهائي لا يتزعزع بعد اليوم بذريعة أنَّ لعالم الأخلاق هو أيضاً مبادئه الدائمة التي هي فوق التاريخ والفوارق القومية فنحن نؤكد بالعكس أنَّ كل نظرية في الأخلاق حتى اليوم إنما كانت في التحليل الأخير نتاج الوضع الإقتصادي للمجتمع »[1] .

ولقد حدد أقطاب المعسكر الشيوعي نظرية الأخلاق على أنها ضرب من الخيال وبذلك يعترفون بأنَّ الحق المطلق هو منطق القوة والإرغام والسلطة الحديدية وهذه التصرفات الشيوعية تشير إلى قصة نقلها (أرسطو) في مجمع الغاية حينما طالبت الأرانب بحقوقها ومساواتها وعدم تكليفها فأجابت الأسود قائلة : « عليك يا جماعة الأرانب أن تؤدي سؤلك بمخالب أشبه بمخالبنا »[2] .

وهذا المنطق هو لغة النظام الشيوعي بإزاء المجتمع والأفراد حينما يعبرون بأنزجار عن بخسهم وواقعهم المزري ولقد صرح (مالرو) أنَّ الأخلاق والديمقراطية لا توجد في بلاد يحكم بها حزب شيوعي ، لأنَّ الشيوعية من أشد الأنظمة حقداً على قوانين التربية الفطرية والنظام الأخلاقي البشري ولهذا ترى ذلك في كتاباتهم وتعليقاتهم وأقوالهم فقد كتب (هنري لوفانر) قائلاً : « لقد دلّل ماركس وضرب مئات الأمثلة على أنَّ التاريخ لم يعرف أخلاقاً للسادة وأخلاقاً للأرقاء بل عرف التاريخ في كل مرحلة من مراحله أخلاقاً تضعها السادة للأرقاء وكانت ظروف المعيشة المقرّة رسمياً

---

(١) نصوص مختارة ص ١٦٠ .

(٢) في السياسة ص ١٥٦ .

بوساطة الأخلاق تساعد دوماً على هذه السيطرة ثم تأتي النظم الأخلاقية وتعابير الشرف والخضوع والخدمة والاستقامة فتصاغ منها آخر قيود العبيد وأشد أحكام القوانين التشريعية والدينية [١] .

فالأخلاق إنما هي شكل معين للإدراك الإجتماعي يعكس العلاقات بين الناس في مقولات الخير والشر ، والعدل والجور والشريف والشائن وما إلى ذلك مما يوطد في شكل المثل العليا الأخلاقية والمبادىء والأحكام وقواعد السلوك المطالب التي يتقدم بها المجتمع او الطبقة من المرء في حياته اليومية[٢] وعلى القيد المعتبر فإن هذه المطالب موضوعية تنعكس في الإدراك الأخلاقي لدى الفرد كواجبات أخلاقية حيال الغير وحيال العائلة وحيال طبقته والطبقات الأخرى والوطن والدولة ، لكن ذلك في حد ذاته مغالطة لأنها توحي بلزوم أمر داخلي دونما سبب خارجي يضفي على العلاقة الخلقية جوهرها الواقعي ولأنه يربط الأخلاق بضمير الفرد وحاجته الخاصة في حين ضمائر الأفراد ليس حجة على الغير لاعتبار المحدودية فيها والنسبية .

بيان واستدراك

إنَّ نظرية التقابل بين الفعل وردّه قائمة بالسلوك الإيجابي ذي النسق الواحد ، فالمتمسّك بالأخلاق والعامل في سبيلها إنما يفعل ذلك ليبلغ الشيء الذي جعل في النشأة الأولى له وليفوز بالخيرات جميعها[٣] إذ إنَّ الأصل هو أخلاقية تحكيم القوانين ومن هنا جاء التشديد الإلهي على مسألة الحكم وشروط إنتخاب الحاكم ودور الحاكم في المجتمع ودور المجتمع في البناء .

وقضية الأخلاق كما يراها العلماء ذات طرفين :

الأول ؛ هو الذات المطلقة والقوانين التكوينية ، والثاني : هو الإنسان وقانون الطبيعة .

فقضية إشباع الفكر بالقانون قضية بمنشىء القوانين وقضية الإستجابة لهذه القوانين تتعلق بروح الفرد القابل على تجسيد مبدأ هذه القوانين وروح الإستجابة

---

(١) هذه هي الماركسية ص ٧٤ .

(٢) راجع المادية التاريخية ص ٢٦٧ .

(٣) اراء أهل المدينة الفاضلة ص ١٤٠ .

وحدها هي قاعدة لعمل القوانين في حركتها السياسية والإستجابة تتعلق بالفهم والقبول إرادياً وليس بالجبر والإكراه ، إذ لو افترض تغليب إرادة الجبر ، فإن الإستجابة تكون قائمة على سلب الإختيار ، وهذا ما ترفضه القوانين الإلهية بالنص والعقل والإجماع ، لأنه يولد رد فعل معاكس في الفهم والتصور والتطبيق .

وإذا قالوا بأنَّ العلم ينشأ في بعض الوجوه من الإدراك فهذا يتطلب إستجابة في قانون التسلسل الطبيعي القائم على ركائز القبول الإختياري الذي هو أصل فريد في نوع القوانين العامة ، خذ مثلاً شرط المعاملة هو شرط أخلاقي ، والعقود وكل قانون هو أخلاقي بالطبع أما الواقعية فيه فتتناول ذات الموضوع المؤكد على العامل الأخلاقي وإلى ذاك يشير أمير المؤمنين (ع) :

« لا يكونن لعمل الخير عندك غاية في الكثرة ولا لعمل الأثم عندك غاية في القلة »[1] .

وإنَّ هذا الحديث قد يتناول مواضيع أوسع ولكننا جعلناه بمقام الإستدلال في البحث ، وبالنتيجة فالأخلاق السياسية هي جزء من كل النظام الإلهي وهي صاحبة أمر التعامل الطبيعي بين الأفراد الذي ينظم مبادىء الحقوق في التساوي والعدالة وكما أنها مبادىء مقدسة فطرية فإنها تقع في ميزان التحكم الإرادي لقوانين الأخلاق التي تبني الفكر السياسي بالإتجاه الصحيح والذي يوفر المنفعة العامة بدون حقوق مضافة وامتيازات خاصة بالكسب أو بالانتزاع .

الحرية السياسية

هناك نقاش فلسفي يجري منذ القدم ، حول ما إذا كان الإنسان حراً في اختياراته أو غير حر ، لكن ، ما من أحد عاقل ، يستطيع أنْ ينفي ، أنَّ هناك عدداً من القيود على حرية الإنسانية في الإختيار . والقيد الوحيد الذي اعترف به (هوبز) هو القيد الجسدي ، ويقول :

« إنَّ الرجل المقيّد بسلسلة حديدية إلى عمود ، ليس حراً في ترك المكان الذي

(١) تحف العقول ص ١٥٠ .

قيد فيه ، لكن الإنسان المهدد بسلاح حرّ في عدم الاكتراث بالخطر وحر في أن يتحرك »[1] .

وعلى الرغم من أنَّ هناك حالات نكون فيها مقيدين تماماً بالقيود الجسدية فإن القليل من هذه القيود تحول دون إقدامنا على أعمال مضادة في وسع إنسان مغامر أنْ يفلت من قيوده بينما قد يبقىٰ إنسان قد شلّه الخوف من عصا ليست هي في الواقع إلاَّ دُمية وهناك أشخاص ربما يكونون مقيدين بعادات معينة أو بأوهام حسّية أو تعصب خلقي أو عوائق استراتيجية بحيث يصبح مسلكهم غير قابل للتحدي وقابل للتحديد ، ولو نظرنا إلى بعض الأشخاص من جانبهم الآخر فإنهم قد يبدون بالنسبة لأنفسهم قادرين على الإختيار بحرية بين الأمور البديلة المتوفرة ، وقد يعاني البعض من شعور التقييد لظروف خارجية وعادات خاصة .

إنَّ الفلاسفة الكلاسيكيون عرّفوا الحرية : بأنها تقدير الحاجة وتمييزها أي أنَّ المرء يكون حراً عندما يعمل وفق ما ينسجم مع طبيعته .

وردَّ آخرون قائلين إن هذه الحرية تصبح وهماً إذا كانت أعمال الإنسان هي نتاج كيانه البيولوجي وتربيته الاجتماعية والنفسية ، لقد كان الخيار وهماً لأن عمل الإنسان محدَّد بحيث أنه يقدم على عمل الأشياء التي يدفعه تركيبه النفسي على عملها وأنَّ الذي يدرك هذا التركيب يستطيع أنْ يتنبَّأ بهذه الأعمال .

ويتساءَل البعض عن فائدة الحرية إذا لم تكن هذه الحرية منسجمة مع شخصية الإنسان وطبيعته لأنَّ الحرية إذا لم تكن مرتبطة بشخصية الإنسان وطبيعته فبأيّ معنى يصبح العمل ملكاً للإنسان ؟ فقد تبدو الحرية مجرد وهم سواء أكان الإنسان مخيَّراً أم مسيَّراً .

ففي الحالة الأولى يكون العمل خاضعاً للظروف وتكوين الإنسان ونشأته فيها لبطل الثواب والعقاب[2] .

بينما يكون في الحالة الثانية نتاج الصدفة أو الظروف العرضية ولذلك فلا علاقة

---

(١) مصادر القانون ص ١٥٦ .

(٢) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ص ١٧٣ .

للإنسان بالخيار بأي شكل من الأشكال ، وتكون الحرية في الحالة الأولى ناجمة عن حاجة ملحة بينما تكون الحرية في الحالة الثانية كامنة في الصدفة الملزمة من جراء المسلك الناجم عن سير الأحداث في عالم معقّد ففي الحالة الأولى منظم وراسخ تماماً بينما في الحالة الثانية تشمل العالم عوامل ركود لا تسير وفق أية قاعدة معروفة وتعمل على خلق تناقض بين الطبقة والفرد ومع ذلك فالحادث العرضي أو الخروج عن القاعدة يكون دوماً حدثاً لا يمكن السيطرة عليه ولذلك فهو يشكل قيداً على حرية الشخص الذي يقوم بعملية الإختيار على الرغم من أنه يعتبر عملاً حراً بالنسبة إلى هذا المعنى، وهكذا فإن فلسفة (تشارلز .س . بيرس) أو فلسفة (هيراكلتيوس) التي سبقتها والتي تضمنت الصدفة والعرضية تبدو في ظاهرها وكأنها لا تؤمنُ بوجود حرية الخيار كما ترفض نظرية العالم المسيَّر تماماً .

قد تكون الحرية مفهوماً نسبياً وليس مفهوماً مطلقاً أي أنَّ للحرية عناصر ضبط وربط تعمل بمثابة عناصر متبادلة فيها ، وكلما اتّسع نطاق قانونية الحرية كلما اتسعت نوعية نظام الضبط والربط .

إنَّ كل حرية تتطلب مجموعة من الضوابط وهذه الضوابط ليست مجرد قيود على الأنواع المحددة من الحرية بل إنها الأسس الحقيقية لوجودها ، وسواء انسجمت مع أشكال أخرى من البقاء والحريات الخاصة بها وسواء أكانت أكبر أم أصغر أم أكثر إرتفاعاً أو انخفاضاً فهذه أمور ليست إلا تكراراً للمعنى لا تسمن ولا تغني من جوع .

إنَّ سعي الفوضويين إلى الحرية المطلقة إنما هي محاولة رومنطيقية وغير منطقية للعودة إلى أحاسيس السطوة الصبيانية ، إنَّ السعي إلى الحرية المطلقة على الأرض هو بمثابة رغبة المحتضر كما قال (هيغل) لأن الحرية في العالم التاريخي مرتبطة دوماً بعوامل الضبط[1] .

ملاحظة : إنَّ الحريات الفردية في العالم موجودة ولكنها نسبية وتخضع للقيود التي تفرضها الضروريات إنَّ النظام والفوضى والحرية والحكم والتركيب والعملية هي وجوه مختلفة لنفس عملية البقاء المشتركة التي يمكن أنْ تزيد فيها الحرية وتصل إلى

---

(١) نقد الفلسفة المادية ص ٣٦٦ .

مستويات أعلى من الإنجاز كلما ازداد العالم تعقيداً .

إنَّ التركيب العصبي والبيولوجي للمرء يؤخر الأطار الذي تصبح معه عملية التنظيم الذاتي الخلقية المنطقية ممكنة ، وإنَّ الإضطراب العقلي والتسلط الإكراهي هما مساوىء مناقضة لقوانين التنظيم الذاتي ، وهذه تقلص قوانين الحرية وذلك بأن يقضي الأول على إطار النظام الذي يصبح معه للحرية معنى بينها يعمل الآخر على زيادة مستوى النظام إلى مستوى تصبح معه كل الخيارات مقررة بشكل متناسق دون اعتبار للاختلاف في البيئة ، إنَّ التنظيم الذاتي هو بمثابة مدير الدفة الذي يتحتم عليه قيادة السفينة عبر الممر الضيق القائم بين الفوضى المطلقة وبين الركود .

« إن النظام والفوضى والحرية والتحكم هي اقطاب مرتبطة برابطة من التكافل والتضامن وهي اضداد وهمية تكشف معانيها بشكل عن نوع التبادل ويجري التغلب على القيود التي تحدها بالتدريج عن طريق الانصهار في الأنظمة المعقدة »[1] .

الحرية في النظرية الماركسية

إن مبدأ الحرية قائم على وحدة المفاهيم والصيغ الدستورية القائمة مع الواقع الإجتماعي للأفراد ، وهذه الوحدة أساس فعل ثبوت وتوكيد المبدأ من الناحية الفعلية لأن الإنسجام يعبر عن وحدة تقليدية بين الواقع الإجتماعي والوضع السياسي ومتى كان التناسب في مستوى حصيلة الجمع الكلي فإنَّ روح الوئام ستكون ثبوتية تناسب الهدف العام ، ومن هنا فالقانون الدستوري يعبر عن صيغة من صيغ القبول الإيجابي لأنه ينظر إلى مسألة الحرية باعتبارها قائمة قانونياً على الضبط بين الأنظمة والأجهزة العامة ، فالسلوك والشخصية تعتبر تامة إيجابياً بنظر القانون الذي هو تولد من النظم السياسية الفعلية .

ولكنه متى تحولت النظم إلى لون إستبدادي طغياني دكتاتوري ، فإن ضوابط القانون الإيجابية سوف تتغير تبعاً لمنطق الأشياء التي ترتبها القوة الصائغة للقانون خارجياً أم داخلياً ، وبذلك تصبح الحرية نظرة سلبية تابعة بالقوة لعوامل الصنع والتغيير في القانون ، فحينما تقول الماركسية بدكتاتورية البروليتاريا في الحكم والدولة

---

(١) لقانون في الدولة الحديثة ص ٤٨ .

يقتضي أن تكون الحرية تابعة لنظرية الماركسية في الحكم مما تولد تلك النظرة نوعاً من الإستبداد القهري الواجب الاتباع بالقوة ، بما هو حكر لكل الأفكار والآراء والنظرات التي تخالف الحاكمية المطلقة للبروليتاريا وهو كما ترى سلب إكراهي لقوى الفرد العاقلة والإختيارية مدفوع لقبول فكرة الإلزام السياسي والعقائدي وبذلك تكون الحرية بالنسبة للأفراد هبة حزبية قائمة بدافع الولاء المطلق لعقائد وايديولوجيا الماركسية النظرية والتطبيقية ، فالتنفيذ القسري لأفكار قادة الحزب يعتبر من مصادر الإرادة العليا لمفاهيم الحزب عن الحرية .

و(بليخانوف) يرى أنَّ الحرية إنما هي رمز افتراضي ليس له مصداق عملي وليس له مبرر فعلي ، وهو حاجة أدبية لفظية فلا يسمح أنْ تكون الحرية شخصية وفي ظل قوانين تدعم الفوضى .

وعليه فلا رأي آخر يطرح عن الحرية الفردية لفقدان الموضوعية في الطرح ولانتفاء حالة الصور الطبقية ، ولذا اعتبر (ماركس) في البيان الشيوعي :

أنَّ الحرية الفردية طريق مؤدٍّ لفردية السلطة ، إذ يربط (ماركس) بين العلاقة السياسية والإقتصادية وشرط التملك ورأس المال ، فهو يعتبر الحرية في التملك مصدراً لبدء الطوفان البرجوازي على مفاهيم الاشتراكية الأممية ، ويقول (بليخانوف) : البرجوازية الصغيرة هي وجود لطبقة اقتصادية رأسمالية ومتى وجد شرط التملك على النطاق الضيق فإنه يقتضي فسح التملك المطلق ولأنَّ نفاذ القدرة في الملكيّة شرط مسبق لوجود الملكية[1] . والنفاذ شرط سلبي قادر على سلب أداة المنفعة للعمال .

ومن هنا فمقتضى القول بالحرية الفردية ينتج عنه القول بالملكية الفردية وهذا التناقض هو الذي تتبناه الماركسية وترى بطلانه ، لأن منهجها العام هو العلاقة بين وسائل الانتاج والمجتمع ، وهو تجريد لكل اعتبار تجاه الحرية إذ إنَّ الفرد هو جزء من المجموع وانتفاء حرية الفرد يتبعه بالضرورة انتفاء لحرية المجموع وإنْ كان السّلب قهرياً فاقصى ما يؤدي إليه تحكيم الإرادة الجماعية وهو تغليب من دون وجه حق لأنه

---

(١) المادية العلمية ص ١٩٦ .

يؤدي بالبرهان إلى هدم منظم للكيان الإنساني عبر تـذويب قهري حـزبي سياسي ، وهذا بدوره عامل فناء للقدرة الدفاعية عند الفـرد في شرطهـا الثبوتي الـلازم ، وقد صرح العلماء بأنّ مرحلة تذويب الفرد لصالح الجماعة إنما يقضى على الجماعة بواسطة الفرد لحالة التلازم القهري بينهما فتأمل .

ولما تقدم تطرح أسئلة حائرة عن معنى الوجود وما قيمـة الفرد فيـه ؟ وما دور الفرد في المجتمع وما هي علاقة التقدم الاجتماعي بالفرد ؟ ولمن تحول القيم الفائضة في أصل النظرية الماركسية ؟ وهل هي بالتبع للمجهود الكفائي أم الجماعي ؟ وما دور وسائل الإنتاج في ازدهار المجتمع بعد تحطيم الفرد ؟

لأن المنفعة هي اشتراكية أو قيمة محترّقة للغير أي تتبع التقسيم الكولخوزي أو السوفخوزي أو حسب قدرة النقابة العمالية ، إنّ الأحزاب الشيوعية التي تعتمد على أطر أكبر عدد ممكن من الأعضاء تجعـل منهم آلة للحـزب في اتباع سيـاسة صـارمة متسلطة تذوب فيها شخصية المرء السياسية والخاصة ، فلنفرض مع ذلـك أنّه يمكن سلب الناس حريتهم والقضاء على استقلالهم بحيث لا يمكنهم التفوه بكلمـة واحدة إلا بأمر السلطة العليا في هذه الحالة لن يحدث مطلقاً أنْ تتفق جميع أفكارهم مع أفكار السلطة العليا والنتيجة في ذلك هي استمرار الرعايا في التفكير على نحو يتعارض مع أقوالهم وبذلك تضيع الثقة[١] .

إذ إنّ ذلك عامل فناء حقيقي للمجتمع وستنهار البنى التقنية وسيتخلف الإنتاج وتتردى جودته .

لقد اعتقدت الماركسية بأنّ سحق الحريات الفردية كان المرحلة التي توفر لها جو الصعود في استلام السلطة حسب الإرادة الموجهة حزبياً ، ولا يعتقد أنّ نفس التعلق بمبدأ الحرية هو حاجة الوصول للهدف بقدر مـا هي عكس ضدي لهـا ، فالجمهـور يتعلق بالمبادىء والقيم ذات الإيديولوجيا التي تحقق للفرد شخصية ولكن هذه الحقائق تعتبر تجرد عن مبدأ السلطة في الحزب والدولة وهو المبدأ القائم على ارتكاب أي فعل

---

(١) رسالة في اللاهوت والسياسية ص ٤٤٩ .

ما دام الأمر يتعلق بالوصول للهدف فقد قال (لينين) :

« علمنا (فريدرخ انجلز) أنَّ أساس مبادئنا هو إيماننا بالمادة لا بالروح ولهذا فإنَّ الأخلاق التي نؤمن بها أخلاق مستمدَّة من الواقع المادي لا من عالم الروح المثالي ولما كان الواقع يفرض علينا أنْ نحقق الشيوعية فإنه لأمر طبيْعي أنْ تكون الأخلاق الصالحة في نظرنا مرادفة للوسائل التي تحقق الأهداف الشيوعية » .

أي أنَّ الوصول للهدف أمر غاية في الأهمية يتناسب جدلاً مع ذات الطموح بالممكن والمستطاع من الوسائل وليست العملية تتعلق بوسيلة خاصة شرطها ينسجم مع الفلسفة الماركسية بل المهم أنْ تكون أداة دالة على تحقيق الهدف الذي هو غاية قصوى في النظرية الماركسية ولذا تكون العملية مرادفة للمصلحة في تسييد الحزب الشيوعي نظرياً ولا بأس أنْ تكون الوسائل مدعمة لتدعيم وترسيخ المفاهيم الماركسية يعني علة العلل هي قابلية الحاجة في توصيل المطلب القوة مقابل التيارات الأخرى ولا حاجة للضابط في ذات العلاقة المقدمة للنظام الماركسي ، ولذا فهم يستنكرون كل صورة من الصور التي لا تؤدي إلى تحقيق اهدافهم الشيوعية وليس هناك قوة مقننة ترفع الصور إلى أداة قانونية يعتقد فيها بالمصلحة إزاء ذات النظام إنما يرى أنَّ القيمة معلقة بالارتباط بالتحقيق المطلق للأهداف ومهما كانت الوسائل ولذا يقول (لينين) :

إننا نستنكر كل ضرب من ضروب الأخلاق الذي لا يؤدي إلى تحقيق أهدافنا الشيوعية ، ذلك لأن الأخلاق التي نأخذ بها إنما ترتبط كل الارتباط بمصالح الطبقة التي ندافع عنها ، بل إنني أرى في الأخلاق المثالية التي تختلف عن الأخلاق التي نؤمن بها ضرباً من ضروب الخداع والغش والتضليل لأنها لا تساعد على تحقيق اهدافنا » وبالتالي فلا يعطي لينين أية فرصة عملية في ثبوت فكرة القيم القائمة في التعامل المنطبق على الواقع ومع القانون فهو يجرد الأمور الاعتبارية من حقائقها اللازمة والتي هي في الواقع إثبات لوجود الذات الانسانية في القدرة والعمل ومن هنا يعتقد لينين أنَّ جميع المبادىء والمذاهب الفكرية القائمة على ركائز إيديولوجية عقلية تسلب منه قدرة التبرير حول مفهوم ديكتاتورية البروليتاريا ويعتقد بذات الوقت أنَّ الحاجة لتثبيت أصول حاكمية الحزب البلشفي بحاجة إلى مبادرة من نوع فريد تسد في وقت

واحد حالة الرأي الموجه والرأي المقابل إزاء مبدأ الحرية الفردية والحرية الجماعية ولهذا قال :

« نحن لا نستطيع أنْ نأخذ بآراء المخبولين الذين يطالبون بالحرية فنحن في ظل دكتاتورية البروليتاريا لا نستطيع أنْ نمنح المواطنين حريتهم السياسية» ولو سئل (لينين) عن سر ذلك لأجاب دون حراجة إنَّ الحرية السياسية تؤدي إلى التشكيك في العقيدة الحزبية الشيوعية وقادرة على كشف بعض الأساليب والممارسات داخل أجهزة الحزب والدولة ، والسماح بالحرية معناه القول بممارسة الآخرين لدور المشاركة في قيادة الدولة مما يعطل عنا كثيراً من المهام التي يجب إنجازها بفترة نعتقد أنها فترة الإنتقال الحضاري نحو الشيوعية، ولكن الجواب في واقعه كان مجموعة من الأجزاء الغير مرتبطة والتي تبدو في النهاية بلا جواب فالقول بدكتاتورية البروليتاريا مبدأ شاذ ونظرية قائمة أصولاً على فكرة الجبر الإكراهي في قبول مبدأ حكم الحزب الواحد سياسياً وتعزيز ظاهرة حاكمية المجموعة القيادية للحزب مما يجعل ذات الشعار تكريساً لهدف خاص وليس لمحاربة البرجوازية كما قيل في مكانه ، وسلب الناس حريتهم السياسية هو ذات المفهوم الذي صرح فيهُ (ستالين) بقوله : الحاكمية هي مصدر للقوة والسماح للحرية السياسية إضعاف لمصدر القوة وانهاك لمشاريع الحزب المعلنة والسرية في عمليتي التبرير والدفاع والكشف والتحقيق مما يستوجب إنهياراً لقوى الدفاع تجاه المشككين وأصحاب الرأي الآخر ، ولذا قالوا بأنَّ القانون غير ملزم بالدفاع عن الحريات الشخصية بل هو ظاهرة عاملة في سبيل الدفاع عن القيادة العامة للحزب والدولة وصرح لينين بذلك قائلاً :

« يقع كثير من الناس في خطأ فاحش هو الاعتقاد بأنَّ القوانين يجب أنْ تحمي الحريات ونحن نرد على هؤلاء البلهاء قائلين لهم أن القوانين لا توضع لحماية الحريات وإنما توضع لحماية الدولة »[1] .

ويوضح هذا الرأي ما قلناه سابقاً عن الانفكاك الموضوعي بين النظرية والتطبيق فالفلسفة الماركسية عجزت أنْ تجد حلاً للتناقض الحاصل إلا بالرأي المتقدم

---

(١) النظام الشيوعي ص ٢٧ .

مما يوضح الفكرة على أنهامجرد عملية ثبوتية في شرطها القائم على أسس تولي السلطة ومتى يتم الأمر فالتبريرات تخلق بإزاء التطبيق تبعاً للتغيير الاجتماعي والعرفي الذي يتطلب قدراً كافياً من المرونة أو الشدة في الفترات الانتقالية وبحسب ظروف الإنتقال تلك ولذا صرح (مسيمو) قائلاً :

« إنه لا وجود عندهم لحرية القول أو لحرية الإجتماع ولا لأي إجراءات تمكن المواطنين من ممارسة أي رقابة على السلطات العامة والخطب التي تمثل رأي جانب واحد . تأخذ عندهم مكان المناقشات العامة فحكومة الأقلية الصغيرة التي تتألف من الهيئة التنفيذية للحزب الشيوعي لا تدير شؤون الدولة فحسب بل تمتد سلطتها إلى إدارة ذمة الإقتصاد والتعليم فهم يتحكمون في النشاط الديني والثقافي وفي أوقات الفراغ وهم يدّعون أنهم يقومون بهذا العمل نيابة عن الشعب مع أنه لا وجود عندهم لإنتخابات حرة تمكن الشعب من التعبير عن رغباته الحقة »[1] .

واعتقد أن الإشكال حول الانتخابات يرد على السيد (مسيمو) لأنه لم يوضح الطريقة الحرة في عملية إدارة الانتخاب شعبياً هل عبر ممثليهم في البرلمان ؟ أم صيغة الانتخاب المباشر ؟ وهل أن الانتخابات لديهم حرة أم أن الشركات متعددة الجنسيات هي صاحبة النفوذ في حق الانتخاب ؟ ولا نرى أن الجواب تحققه الرأسمالية لأنها صورة أخرى للمجتمع الشيوعي في النظلم والقانون والحقوق الفردية والاجتماعية والإجراءات المتبعة ، إن الحرية ستظل معلقة بالمبدأ الذي أشار إليه ونبه عنها وستظل لازمة وملزومة للإسلام باعتباره مصدر الحريات الفردية والجماعية وصاحب نظرية الحق الشعبي والإلهي .

الحرية الشكلية في النظرية الرأسمالية

مسألة الحرية ليست مسألة هينة فقد بلغت الفوضى في هذا العصر حداً كبيراً حتى صرنا نجد المبادىء العامة تجاه الماضي عباداً للحرية الزائفة المخادعة ، وأصبحت تستعمل الآن بأسلوب زائف مخادع بقصد تحطيم الحرية الحقة .

فالقواعد التي تتناول التزاماتنا نحو الحقيقة الموضوعية وحقوق المصلحة العامة

---

(٢) مذهب الأحرار ص ٥٩ .

اعتبرت انتهاكاً للاستقلال الذاتي للإنسان عندما وضعتها الكنيسة الكاثوليكية للقضاء على الحرية اللاهوتية في حين أنّ تلك القواعد إنما وضعت لمعارضة الإدعاء بأنّ حق التعبير دون قيود أو حدود هو حق سماويّ وكل ذلك إنقاذاً للمبدأ الصحيح لحرية الرأي .

ولقد نادت الشيوعية لهذه القواعد من أجل تحريفها لكي تقضي على حرية الرأي بسهولة ، وعندما نبحث في حرية الرأي علينا أنْ نأخذ بعين الإعتبار وجوهاً متعددة فمن الناحية الأولى ليس صحيحاً أن كل فكرة يجب أن تنتشر على علاتها في الكيان السياسي لا لشيء إلا لأنها جالت في ذهن إنسان ، ومن الناحية الثانية فإن الرقابة والأساليب القهرية ليست أسوأ الطرق لتأمين حقوق الكيان السياسي في الدفاع عن الحرية والميثاق العام والأخلاق العامة ، وإنما كل تقييد لحرية الرأي سيّء أيضاً حتى وإنْ ضربة لازب في بعض الحالات الضرورية ، لأن أيَّ تعارض من هذا النوع يتنافى مع روح المبادىء السامية للبشرية .

فالحرية حق من حقوق الإنسان ولكنه حق مصون في جوهره وليس مصوناً بصورة مطلقة فهناك حدود للحرية تحتمها المصلحة العامة كما تحتمها قوانين الحرية ذاتها إذ أنها قد تتحطم وتحطم صاحبها إذا لم تُحدَّد ، أما كيف تحدد هذه الحرية ؟

هنا قالوا بأنَّ الحق يعود للدولة في وضع القيود على الحرية بناء على قوانين تنظر لما تؤول إليه إطلاقية الحرية وخطرها ، ولكن الدولة في الواقع لا تستطيع أنْ تفعل ذلك بأسلوب نافع تجاه المجتمع إلا في أشد المسائل وضوحاً أو فيما يتعلق بأبسط مقومات المصلحة العامة ، وعندما تصل القيود إلى الأمور التي تشمل حرية التحقيق والقيم الذاتية للذهن والضمير أو فيما يتعلق بالعناصر الروحية والحيوية في ذاتها تكون أكثر أهمية للمصلحة العامة ، لأن القيود على حرية التعبير مثلاً تتعلق بقوانين التنظيم البنائية وعلى الإدارات والفعاليات الحرة التي تنشأ في الكيان السياسي تلقائياً .

وتبدو النظرية قائمة على الإفتراض الطوعي الذي يمثل حالة النزعة الخاصة وهذه تعتمد على الإطلاق في قوانين الحرية وتصبح مبادىء فوق الإعتبارات الشخصية مما يدعو إلى التمسك بمقولة الفوضويين ولكن هذه المقولة معارضة من قطاعات واسعة لأنها تدعو إلى تراكم المشاكل والتخلفات مما يثير حدة الخلاف في الكيان السياسي ،

وبذلك نعود للقول بالنسبية في مفهوم الحرية وتطبيقاته، ولكن النسبية عاجزة عن سد الحاجات الطبيعية في الفرد مما يتطلب زيادة النظرة باتجاه بالميل نحو القوانين الرادعة مما يؤدي بالنتيجة إلى تطبيق قوانين السلب الإختياري وبذلك يجرد المجتمع من حقوقه الطبيعية .

صحيح أنَّ الحرية عامل مهم في حياة المجتمع لإبداء تصوراته وآرائه بما يتلائم مع حاجاته الماسة في الحقوق والواجبات وهي شرط إيجابي لتحقيق معنى الثبوت الإجتماعي والإنساني الطبيعي ، ولكنها من جهة أخرى تعتبر نظام تابع لمبادىء وقيم وايديولوجيا إنسانية ، وليس من المعقول أنْ تكون مطلقة عامة بدون قيود وحدود تنظمها وتفهرس مواضيعها . وبالتالي جاءت النزعة إلى الإعتراف بالقانون الخاص بشأن الحريات وهذا القانون يجب أنْ يتبع في تشريعه المبادىء الإلهية القابلة على إتمام صورة القانون وجعله بمستوى القبول الجماعي المفترض الطاعة .

إنَّ نظرية القبول القهري هي التي مُوْرست من قبل الكنيسة الكاثوليكية ورجال الدين الذين عمموا القوانين حسب مصالحهم الخاصة وحولوا الوطن إلى سجن كبير لمن خالف آراءهم .

ولقد اعتبر (سبينوزا) فكرة القبول القهري من أقسى مظالم حاكمية السلطة الواحدة ويقول :

« إن أسوأ موقف توضع فيه الدولة هو ذلك الذي تبعث فيه إلى المنفى بالشرفاء من رعاياها وكأنهم مجرمون ، لا لشيء إلا لأنهم اعتنقوا آراء مخالفة لا يستطيعون إخفاءها ، إنها لمصيبة فادحة أن يُعامَلَ بعض الأفراد على أنهم أعداء الدولة ويُساقون إلى الموت بلا ذنب ارتكبوه وبلا جرم اقترفوه ، بل لمجرد كونهم يعتزّون بشخصيتهم بحيث تصبح المقصلة التي يرتعش منها الأشرار ، مسرحاً عظيماً تُمَثَّلُ عليه أدوارٌ رائعة من الشجاعة وقوة التحمل على حين لا يلحق بالسلطة العليا إلا العار ، ذلك لأنَّ من يعلم براءته لا يخاف الموت كما يخافه المجرمون ولا يطلب العفو ومن لا يعذبه تأنيب الضمير لذنب اقترفه يقبل الموت في سبيل غاية نبيلة على أنَّه شرف لا عقاب ويصبح عظيماً حقاً لأنه ضحى بحياته في سبيل الحرية »[1] .

---

(١) رسالة في اللاهوت والسياسة ص ٤٥٠ .

ويعلق (هربرت . أ . شيللر) على أن مقولة الفلاسفة حول الحرية لا تعني زمن القرون الوسطى بل هي الحياة الممكنة تطبيقاً على كافة الأزمنة ويقول :

إن حرية المرء تكاد تتجاذبها مصالح الليبرالية والقوى الإحتكارية ، فما يقال على أنه حق طبيعي يمارس إن هو إلا شعار يرفع للدعاية[1] .

فالحرية من الحاجات الضرورية ولكنها تمثل الرأي الحكومي دائماً فالذين يسيطرون على سلطة اتخاذ القرار الحكومي وعلى النشاط الإقتصادي الخاص هم الذين يمتلكون حق الحرية ولعل الحاجات الحيوية تحدد الثوابت والمؤشرات العامة التي نصاغ في سبيلها نظرية الحرية ، وهذه الثوابت تمثل نظرية تدعيم مركز السلطة الاقتصادية عند أصحاب النشاط التجاري .

فالأبحاث التي نشير إليها حول نظرية الحرية إنما تقوم على مبدأ الحماية القصوى لدور التوجيه السياسي والعسكري وهذه تملك أجهزة خاصة تقيم فيها دعاية للحرية التي تمارس سياسياً وفي مختلف مناحي الدولة وبالتالي توجه الأنظار إلى جزئيات من واقع حياتي للدولة فتضخم لكي تصبح الهدف المستوحى لنظرية الحرية وتطبيقاتها. وهذا يركز بالفعل سلباً لحرية الأفراد التعبيرية كما يعتقدون ويرون تقييد مبدأ الحرية على مظاهر جزئية وقضايا شكلية مما تجعل ممارسات السلطة مصونة لأنها فوق القانون أو هي السلطة المقدسة الملهمة ، لأنهم بذلك يجعلون التشريع قائماً على عدم إحداث أي تغييرات ثورية في القوانين بحيث تكون هذه أداة لرفع حالة الخطر والعنف وبالتالي تجعل ذلك على أنه مصدر تمام الحريات والمعتقدات ، وبالتالي تمارس النظرية على أنها من القوانين الموضوعة لمسائل عقلية ، وكل ذلك من باب السياسة القديمة الحديثة للرأسمالية ، التي تجعل من الممارسات غير القوانين المعلنة بشأن الحرية مما يجعل الإنطباع العام لدى معظم الناس هو الشعور بالخيبة والإستياء الشديد لأن أراءهم التي يعتقدون بصحتها عدت على أنها جرم ومتى ما كانت العملية تجاه الحرية قائمة بدرجة قصوى على المشاعر والرضى فإن الناس تواجه لتلبية مطالبها بما يعزز إرادتها القائمة على حسن الإختيار والقصد المتبوع بنية قائمة على التقوى الخالصة وذلك يكسبهم النزعة الدائمة تجاه الحرية الواقعية لا الشكلية الجزئية المجردة

(١) مجلة عالم الفكر ص ١٤٣ .

والهادفة إلى الإخلال بالقيم الروحية والمعنوية للإنسان .

بقي شيء هو أنَّ الحرية ذات معنين : الأول يتعلق بـالطبيعـة ومتعلقاتهـا من وجود وحس وإدراك واستطاعة واختيار وقدرة ، والآخر مرتبط بما وراء الطبيعة وهذا له ناحية فلسفية متعلقة بالقـدرة العقلية عـلى تحصيل العلوم خـارج حدود الثـوابت والظواهر المحيطة وذلك يستدعي فهماً نظرياً متعلقاً بالقيـد على العقـل من تحليق لما وراء الطبيعة ، وهل أنها تمثل تمـام الحريـة أم أنها متعلقة بـالطبيعـة التي تفكر عـلى حساب الماهيات والهيئات الوجودية الإعتباريـة والحقيقية ؟ وبـذلك يمكن أن تكـون الحرية قابلة من حيث الفعل للمعنيين بقدر طاقة المرء على استيعاب معاني الحرية في الواقع الحقيقي التقليدي بالإرادات المطلقة والمقيدة وعليه فالحرية تعيش ضمن عوالم الطبيعة وما ورائها بالعقل والروح ، كما صـرح بذلـك علماء الفلسفة وفي تقـريرات علماء الطبيعة عن الحقوق المطلقة للإنسان .

الحرية ومبدأ أمر بين الأمرين :

يعتبر مبدأ الأمر بين الأمرين نهج الإسلام في العقيدة والمحتوى الباطني ولذلك اصبح مذهب اعصارنا لما يقيم ادلته على البراهين العقلية والاستدلال المنطقي وتعتبر نظرية المسلمين علمية في الحرية إذ تتنـاول الإنسان وقـواه بالـدرس والتحليل وتقيم الأدلة والبراهين في إثبات أن الحرية ليست مطلقة وليس الإنسان فوضوياً بل هو كائن يمتلك الإرادة والتقدير وعقلاً مدبراً ليحسن الانتخاب الأفضل في الحياة، قطعاً بحيث لا يصاب بخيبة أمل وإحراج نفسي بـين مطالبـه الذاتيـة واختيار الـطبيعة والعـرف الاجتماعي .

ولكي نقف على مجمل التصورات عن الحرية في النظرية الإسلامية ، إن أصل القدرة وجميع الوسائـل من عوامـل طبيعية وغيـرها في العمـل هي من الله سبحانـه وتعالى ، وكل ما يتعلق بالإختيار مع تلك القدرة الإلهية خاصية تـرتبط بالإنســان ، هذا المعنى المتقابل هو عين ما صرح به أهل البيت (ع) إذ جاء عنهم قولهم : « لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين ، أو لا جبر ولا تفويض بل منزلة بين المنزلتـين » . وقد جاء ما يشابه هاتين الجملتين عن الأئمة (ع) في مناسبات ومناظرات كلامية وقد ورد شرح هاتين الجملتين عنهم (ع) بهذا الترتيب : « لا جبر ولا تفويض ولكن منزلة

بين المنزلتين وهي صحة الخلقة وتخلية السرب والمهلة في الوقت والزاد مثلاً الراحلة والسبب المهيج للفاعل » والذي لو نقص واحد منها لكان العمل جبرياً .

ولقد نرى دعوى (ابراهيم المذاري) وأتباعه قالوا بهذا المبدأ عندما علقوا الأعمال الإنسانية بأثر القدرة الإلهية وقدرة الإنسان ، ولعل العبارة جاءت مذكورة عند (ابن عساكر والسيوطي) مروية عن (الإمام علي (ع)) أنه قال لسائل عن القضاء والقدر : فإنه أمر بين الأمرين لا جبر ولا تفويض ، و (الشافعي) نسب العبارة لا جبر ولا تفويض (للإمام الباقر (ع) إذ كان (الشافعي) أحد طلبة (الإمام الباقر (ع) .

ولعل النظرية من حيث المبدأ أثبتت فعليتها تجاه القضايا وقد ثبتت في كتب علماء الكلام منا والفلاسفة ، ولو أنهم اختلفوا جزئياً في تفسير أصلها لكن العلة منهم قال بثبوت مبدأ الأمر بين الأمرين والتي تكون مسألة الإختيار والجبر جزءاً منها وتعتبر الحرية تابعة لها . . إن عدة من الكتاب اتبعوا في مهجهم مبدأ الأمر بين الأمرين لكنهم للأسف لم يوضحوا من أين جاء ونشأ هذا المبدأ ؟ وأي عقيدة تقول فيه ؟

يعتبر المبدأ كاشفاً عن الحقيقة حال كشفه عن الأصل ونسبته للحقيقة المعنونة بعنوان كلي ، ولكي نوضح المبدأ تجاه الحركة عند الإنسان ومدى حريته الاختيارية يقتضي التنبيه إلى المثل الذي ضربه أحد العلماء قال :

لنفترض أن أحداً مبتلى بمرض الشلل بشكل لا يسمح له بالحركة ، ونحن باستطاعتنا أنْ نوصل له أسلاك الكهرباء لتحريكه وتكون مفاتيح حركته بأيدينا بشكل يسمح لنا أنْ نحركه متى شئنا فتحرك الإنسان هذا وعمله تحت أيدينا فلو قام هو بهذا العمل بمحض اختياره سواء أكان العمل نافعاً أم ضاراً فهو قد استفاد من القدرة التي مكناه فيها بحيث استطاع من خلال الكهرباء القيام بها ودار الأمر بين أن تكون الحركة بأيدينا أو نجعله يتحرك كيفما اختار أي أننا حولنا القدرة التي بيدنا له وبحيث لا يتعلق الأمر بنا فهو يتحرك بالطاقة التي هي من عندنا »[1].

إذن فحينما نتحرك نحن إنما تتعلق القدرة بمن وهبها لنا يعني إلى صاحب القدرة

(١) الجبر والتفويض ص ٢١٤ .

والفيض المطلق بحيث يتسنى لنا معها أن نقوم بالعمل حسب اختيارنا ولكنه مرهون بوجودها ، فحينما نقوم بعمل بداهة يتعلق بشيئين هما القدرة التي هي منه والإختيار الذي هو منا وهذا ما يفسر قوله ـ لا حول ولا قوة إلا بالله ـ وبذلك تكون الحرية قائمة على فلسفة مبدأ الأمر بين الأمرين أي أن روح الإختيار في الممارسة متعلقة بالقدرة الموهوبة منه هذه القدرة وجودية مطلقة متعلقة بالكل ومفروضة بمقتضى الوجود أي أنها عامة فلذلك تصبح الأعمال خلالها مقدرة بالفعل على الوجوب وتكون قائمة بالقدرة ولكنها محددة بالإرادة مما يقتضي أن يؤخذ التحديد على أنه ملازم للقدرة وفي ذلك يقول الفيلسوف الكبير (صدر المتألهين) :

«ثم انبعاث الشوق من القوة الشوقية ثم تأكد واشتد إلى حيثية يحصل الإجماع المسمى بالإرادة فتلك مبادىء الأفعال الإرادية القصدية فينا والله سبحانه مقدس عن ذلك كله فالفعل الصادر عنا بالاختيار تتوسط بين جوهر ذاتنا وبينه أمور كثيرة إنفعالية بعضها من باب الإدراك وبعضها من باب الحركة الفكرية »[1] .

وهذا هو الوجوب بالإختيار الذي يؤكده ولا ينافيه لأن الأمر متعلق بالحالة التي تمثل الإيجاب فالقدرة فعله مترتب على نفس ذاته بلا توسط متوسط بينه وبين فعله وهي قد تكون بمستوى النقل الذاتي أو العرضي ففي الأولى تكون ممتنعة لأنه يوحي للمشاركة في الربوبية وفي الثانية ممكنة بتعلق الفعل بالإنسان بحيث يكون عاملا بمقتضى وجود القدرة التي هي حصيلة العطاء القائم على مرتبة الفعل بالثواب والعقاب ، والحرية بالاختيار متعلقة لديه قدس ذاته بل بالموجب للإختيار في العمل مع تحصيل القدرة بوجودها الطبيعي ، وإن قلت فذلك تفويض للفرد وحده بمقتضى صلاحيته المطلقة والقول إن التفويض ليس متعلقاً بالكلية له إذ إن إرادتي العقل والعقل الفعال هي صاحبة التوجيه في الاختيار ولو فقدت هذه الإرادة لاستحال وجود عقاب وثواب للماهية التفويضية إذ يقتضي العمل بالاختيار الكيفي وهذا ممتنع : « إذ صدور الأشياء عن ذاته لا لغرض فهو رضاه ولأنها تصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل أن تكون بالإمكان فهو إذا فعل فقد شاء وإذا لم

(١) الأسفار ج ٦ ص ٣٥٦ .

يفعل فإنه لم يشأ ليتم الفعل والقدرة[١] ولكن هذا ليس خلافاً لقوله تعالى :

﴿ وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصنعون ، بديع السماوات والأرض ، أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ﴾[٢] إذ الآية لا تبين الفعل بالتجرد عن الإرادة إذ القدرة مفروضة في الآية والقدرة شرط الفعل وهي متقدمة بحسب رتبة الوجود فيقتضي الفعل بمقتضى وجود القدرة الذي هو قيد الإرادة ، إذ يرجع لذات القول بأن ـ لا يسئل عما يفعل ـ فلو كان لشيء من أفعاله علة غائية أو داع لكان السؤال بلم عن فعله جايزاً معقولاً فلماذا وقع النهي عن السؤال والمنع عن طلب اللمية في الكتاب والسنة .

والجواب أنه ليس المراد بما وقع فيهما نفي التعليل وسلب الغاية عن فعله مطلقاً كما حسبة الأشاعرة . وعليه فالحرية ظرف لتحقق القدرة التي هي أداة الفصل في الاختيار المعبر عن الحرية ولكنها تظل مقيدة بالاختيار ، إذ إن الرضا بالقضاء بما هو قضاء بالذات أو بالمقضي بما هو مقضي بالذات واجب كما عن المولى (المير داماد) ، ولكنه لا ينشيء حكم السلب الإرادي للفاعل بالضميمة إذ هو مقتضي فعله من فاعليته المطلقة ولكنها لا تأتي على الإرادة لتنزعها بالكلية إذ ذلك خلاف وهو ليس من باب ، ـ إما شاكراً وإما كفوراً ـ فالأمر متعلق بوعائه القاضي بالقدرة والذي هو تكليف بالاستطاعة إذ لا يتصور الضرر والإضرار من الهيئة المتشكلة بالاعتبار من لفظ الآية وإلا لامتنع مقتضى الإرادة بالإختيار ولأصبحت الحرية حبيسة المنطق الغالب والقاهر بلا علة وهو نفي للموضوعية في تمامية هدف الإختيار ولكنه لا على أساس الخيار القائم بالكلية على الإرادة المجردة بالفعل من اعتبارية الربط والضبط القائم بشعور الوجبية ، ولو كان الكل بإرادة الله لوجب الرضا بقضائه عقلاً وشرعاً وذلك قابل لاعتبار أن الإرادة هي عين القدرة لترادف المعنى فيهما ولما جاء في الحديث القدسي « من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي فليخرج من أرضي وسمائي وليطلب رباً سواي »[٣] وهي ليست بمستوى قوة العدم للوجودات

---

(١) الأسفار ج ٦ ص ٣٦٢ .

(٢) الأنعام : ١٠٠ .

(٣) الأسفار العقلية ج ٦ ص ٣٨١ .

الغيرية بل احتمال الموضوعية بالعموم الشامل للإنسان والطبيعة والله سبحانه وتعالى .

ويقول العلامة الكبير الطباطبائي (قدس سره) :

إن الفرق بين الأفعال الاختيارية والجبرية مع قطع النظر عن تعلق القضاء بها ضروري لا ينكره إلا مكابر ، ثم إن تعلق القضاء بالفعل الإختياري بحده لو استوجب كونه اضطرارياً لزم من ذلك الخلق ، بل تعلق القضاء به يؤكد إختيارياً وإلا تخلف المقضي عن القضاء وهو في قضائه تعالى محال ، والظاهر أنّ هذا خلط كونه منهم بين التسخير والجبر ، فالفعل الإختياري بحده المتعلق تسخيري بمعنى أن الفعل الإختياري مراد له تعالى واقع لا محالة لا إن المراد حاق الفعل مع سقوط قيد الإختيار[1] . ولكي يتضح المطلب من ناحية الحرية وهل هي جبرية أو تفويضية ؟ يقتضي التنبيه إلى ما يأتي ؛ يجب العلم أنّ لله إرادتان ثابتتان منها :

أ ـ الإرادة التكوينية : هذه الإرادة هي ما يطلق عليها بالمشيئة ؛ أي أنها متى تعلقت بحادثة معينة فلا إمكان للتخلف عن تلك الإرادة ، والتخلف بمعنى عدم الوجود المطلق ، فلو تعلقت إرادة الله مثلاً في أنْ يوجد عالم الطبيعة من ذرات متناهية الصغر ومجرات كبيرة فإن ذلك الجعل يكون محالاً أنْ لا ينطبق على التألف الموجه للعالم الطبيعي ، ولأن مقتضى قاعدة الإرادة التكوينية تجعل من المحالية أن يكون العالم الموجود غير مطابق للإرادة التكوينية .

ب ـ الإرادة التشريعية : وهذه الإرادة هي ما جاءت خلال الأنبياء (ع) لإبلاغنا بها ، التي تتعلق بالأوامر والنواهي وهي الإرادة التي أعطيت من قبل الله وأثبتت عن طريق الأنبياء للأفراد والناس أجمعين ، التي أراد بها الله سبحانه لنا السعادة والفضيلة والإرادة التشريعية هذه ليست متعلقة بالإجبار بأي شكل كان ، بل كل ما تعنيه تلك الإرادة هو أنْ نختار نحن بأنفسنا السعادة والفضيلة في الدنيا والآخرة .

ولو وجد في الإرادة التشريعية أقل إجبار لما فهمت السعادة والفضيلة : لأن

---

(١) انظر الأسفار العقلية ج ٧ ص ٨٢ .

العمل الذي يوجد بالإكراه ليس منشأ للحسن والقبح وبالتالي فلا تفهم السعادة ولا الشقاوة ، وطبيعي انكار الحسن والقبح العقلي والوجداني إحياء لآراء المذهب السفسطائي ، وهذا يخالف مبدأ الإختيار مع القدرة كما تقدم في البحث ، وهناك آيات من القرآن تبين معنىٰ الإرادتين منها ما يلي : قوله تعالى :

﴿ قل فمن يملك من الله شيئاً إنْ أراد أنْ يهلك المسيح بن مريم وأُمه ومن في الأرض جميعاً ﴾[1] .

قوله تعالى : **﴿ من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا لهم جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً ، ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً ، كُلًّا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظوراً ﴾**[2] .

وقوله تعالى :

﴿ سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا فلله الحجّة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾[3] ويعلق الفيلسوف الإسلامي الكبير (صدر المتألهين) قائلًا :

« إنَّ فعله تعالى بعينَ الإرادة والرضا المنبعثين عن ذاته بذاته ، والإيجاب الحاصل منها غير الجبر الذي يكون في المبادىء الطبيعية العديمة الشعور والمبادىء التسخيرية »[5] وهذا لا ينفي أنَّ الإرادة البشرية لها قدرة متعلقة من فيض القدرة الإلهية ومتمخضة عنها وفاعلية بهاإذ لا في عرضه من يعارضه فيزاحمه ، وتبقى الإرادة نابعة من قدرة هي محددة للإختيار بالفعل وذلك لا يخرجها عن قيد الاقتضاء المفاض والمنتزع من عنده ، مما يجعل الإختيار مترتباً حسب قوانين الاستطاعة الفعلية التي تثبت المبدأ على أنه اعتبار لا خروج فيه عن المعادلة العامة في الفاعلية والقابلية بين الإنسان والله إذ الموضوع واحد إنساني كما تعلم ، فالحرية إنما هي فرع منبعث من

(١) المائدة : ١٧ .

(٢) الإسراء ١٨ ـ ١٩ ـ ٢٠ .

(٣) الأنعام : ١٤٨ ـ ١٤٩ .

(٤) الأسفار العقلية ج ٧ ص ٨٥ .

مبدأ الأمر بين الأمرين لا خارجة عنه وذلك قانون الطبيعة ومقتضى الإرادة الكلية فتدبر .

والحرية في المذهب السياسي للإسلام إنما هي اشتقاق من قاعدة كلية تقدم ذكرها ولا يعقل أن تكون منفصلة عن العقيدة لأنها فرع من أصل ولأن الأصل يمثل نظاماً تاماً عن الحياة والكون والفرع هو الحركة المقصودة في النظام ولذا عبر عنها بالإختيار ، أي القصد من الحركة ولا يعقل أنْ نتصورها سائبة فذلك خلف في منهجنا ، والقرآن وروايات أهل البيت (ع) جاءت لتوكيد هذا الواقع لا خروجاً عنه وإن فهم من رواية (الكافي) ما يعارض ذلك :

ففي (الصحيح) عن صفوان بن يحيى قال : « قلت لأبي الحسن (ع) أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق قال فقال : « الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل ، وأما من الله فإرادته إحداثه لا غير ذلك لأنه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فأرادة الله الفعل لا غير ذلك يقول له كن فيكون » .

والظاهر أن الإرادة البشرية متقومة بالعقل وهو الذي يجعل من الإختيار ما يناسب ذات الإرادة . طبيعي أن يكون للعقل منهج صحيح وعقيدة ذات رؤى واضحة فذلك ما يجعل الإرادة الإختيارية متعلقة بنفس العقيدة ويكون العقل بمقام القدرة الإلهية وبذلك فالحرية الفردية والجماعية إنما تقوم بضوابط تحددها العقيدة ويفعل العقل على العمل بها وهو الإختيار الذي يتم بضوابط ضمن الواقع الاجتماعي والسياسي على أن لا ينافي العقيدة فإذا أوضحت المنافاة سقط الإختيار وأصبح الفرد مدفوعاً بعوامل خاصة إجتماعية وعرفية أحياناً وربما تؤثر به عقد خاصة وحاجات بيولوجية معينة فتطفيء هذه بالإختيار على منهج العقيدة ، وهو ما يدعى بالسفسطة في الإختيار ويعني الخروج عن المألوف والضوابط الظاهرية والباطنية ، والحرية السياسية بمقتضى ما تقدم ليست خارجة عن إيديولوجيا المجتمع وليست هي حاجة خاصة تمليها تناقضات المجتمع بل هي من صلب العقيدة التي تحرك المجتمع وهذه الحركة هي الحرية السياسية في المذهب الإسلامي فقوله تعالى :

﴿ يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ﴾[1] .

---

(١) ص : اية ٢٦ .

وقوله تعالى :

﴿ هو سماكم المسلمين من قبل وفي هذا ليكون الرسول شهيداً عليكم وتكونوا شهداء على الناس ﴾[1] .

ولعل الحرية المقصودة في الآية الأولى هو عين ما صرح به (الشهيد الصدر (قدس سره)) إذ قال :

إنَّ الكائن الحر الذي جعل الله تعالى خليفة في الأرض لا تعني حريته إهمال الله تعالى له بل تغيير شكل الرعاية ، فبدلاً من الرعاية من خلال قانون طبيعي لا يتخلف كما ترعى حركات الكواكب ومسيرة كل ذرة في الكون يتولى الله سبحانه وتعالى تربية هذا الخليفة وتعليمه لكي يصنع الإنسان قدره ومصيره وينميّ وجوده على ضوء هدى وكتاب منير[2] وبهذا تكون الحرية السياسية قائمة على قانون ينظّم لها سير حركتها طبيعياً ومع الوجود العام وهذا القانون بمثابة جعل الحرية من المبادىء الرئيسية في حركة وفاعلية الإنسان في قوانين الحياة والكون الطبيعي فتأمل .

---

(١) الحج : ٧٨ .

(٢) خلافة الإنسان ص ١٥ ـ ١٦ .

القسم الأول

أ ـ الأسسُ الفلسفية للنظرية السياسيَّة

إنَّ مباحث العلم الفلسفي تعتمد بالدرجة الأولى على ظواهر وقوانين الطبيعة المرتبطة بالواقع وبالحركة وبالتطور وبالسنن الاجتماعية والتاريخية ، التي تؤثر في مفهوم دراسة هذه القوانين بما يمكن جعله الحجم التناسبي لصيغة النظرية المتعلقة بمفهوم القانون الطبيعي للوجود العام .

وبديهي أنَّ الإنسان الكائن الأول المستهدف في دراسة ذلك الوجود باستقلالية واستقامة تامتين ، وهذا المعنى تحديد من جانب الشكل لأصل الدراسة وأُسسها التحليلية والتجريبية للمذاهب الفكرية القائمة .

فليس ثمة إنتفاء موضوعي داخل في تفريعات الشكل الظاهري للدراسة فالإختلاف العلمي بالمفهوم الفلسفي حدد ولاشك برهانية الماهية في المعرفة (الميتافيزيقية والديالكتيكية) للظواهر الحادثة والازلية ، ومن هنا قالوا بالاشتراك الفلسفي بين المادية والمثالية للإنسان كونه أداة قوية في تحديد المسلك الطبيعي والحركة الواقعية ثبوتاً ، وبناء على كون الاشتراك ناشئاً من العقل لهذا فالإشتراك إنما يعم الأصول النظرية على وجه الحقيقة ، وهذا القول مردود لأنه قابل للتأويل والاحتمال ، ومصدر التأويل هو موضوع الفلسفة ونظرتها تجاه الكون وبذلك تعتبر كلية شاملة لمناحي الحياة العامة بما في ذلك العالم الخارجي ـ ما بعد الطبيعة ـ أي نطاق الإدراك البشري المجرد عن الحس طبعاً يحتمل أنْ تكون العلاقة ممتدة بين الحركة الذاتية أو وجود نقائض وتشارك أضداد عاملة على الحركة ، موضوعياً كان الإفتراض للأولى سكونية مثالية وللثانية حركية ديالكتيكية .

ولكن الميل تجاه طرف خاص من موضوعات الفلسفة ميل لا منهجيّ وحيث أنَّ

الإعتماد على النظريات الفرضية أو التجريبية البحتة قابل للخدش والإنكار من وجوه متعددة قياساً على كل نواحي الحياة وعلومها وموضوعاتها ـ فالسيسولوجيا ، والغنصولوجيا ، ومبحث التفكير العلمي ، ومبحث الاخلاق ـ الاطيقا ، وعلم الجمال ـ وميادين كثيرة متعددة ، ومن هنا اعتبر موضوع الفلسفة قد تغير تبعاً لتقدم العلوم الطبيعية والإجتماعية ولزيادة خبرة النشاط البشري .

اما انفصال العلوم المنفردة وتطورها وكذلك المسيرة اللاحقة للمعرفة العلمية والتمايز بين مختلف الميادين ، مما غدت الفلسفة مهتمة بالمشكلات الجذرية والنظرية العامة لتطور المجتمع ، وعليه فارتكاز المفهوم الفلسفي للعالم فيه قيود ومطلقات عدة تتشارك فيها وتختلف في بعضها ، ولا ريب أنَّ السياسة بما تعني من مفاهيم كحكم المدن ، أو فن الإدارة أو قيادة المجتمعات إنما تعرف هكذا بناء على مسلكها العام وطبيعتها وعلاقتها بالوجود العام وعلاقة المرء فيها .

فالظاهرة السياسية أو النظرية السياسية هي فلسفة للتنظيم المعين الذي يستهدف بناء خاصاً مستوحى من نظرة معينة للواقع الإجتماعي والسلوك الواقعي ولذا فلو نلاحظ أكثر بنود النظريات السياسية فإننا نجد أنها قائمة من حيث المبدأ على ما يلي :

١ ـ توفيق في المنهج بين الأطروحة السياسيَّة والسلوك الإجتماعي العرفي .

٢ ـ اكثر بنود الأطروحة مستوحاة من مفاهيم وقيم سائدة في الوسط الإجتماعي المقترح بنوده فيه .

٣ ـ عادة تكون الصياغة الأدبية مستوحاة من الأدب العرفي وفنه الديباجي والإيديولوجي عند ترتيب عبائر النظرية السياسية .

وهذه الحقائق اتفق العلماء على لزومها لوجوديتها في تأسيس النظرية السياسية التي لا شك تسجل عناوينها من أسسها العامة التي ترتقي بمستوى كون علاقتها الدالة أنها :

أ ـ ترتبط بالمفرد وأثره داخل المجموع وقوانينه المستوحاة من مفهوم الترابط الإجتماعي .

ب ـ ترتبط بالمجموع حال كونه مصدر القوانين المؤثرة في الفرد والعاملة على تأطيره بالممارسة الجمعية .

ج ـ ترتبط بالقاسم المشترك في اللغة الإجتماعية لمتطلبات الفرد وحاجات الأمة فلا انفكاك في اللحاظ بين نظرية الفرد السياسي أو المجتمع السياسي ، وتعني نظرية كلية لمحتوى علاقة الدرجة السياسية المؤثرة في الأطراف .

ولا شك أنها سترتبط بفلسفة الوجود الفردي والجماعي ، إذ كما تعبر نصوص من نظريات مستقاة من الدساتير العالمية ، وهو أن الإرتباط الفعلي قائم على الكلية الضرورية بلحاظ كونها طبيعية إجتماعية .

ولا يغرب عن البال أنَّ ذلك راجع إلى مصادر البحث الفلسفي السياسي ، أو السياسي الإجتماعي الذي يبني مجمل مفاهيمه العلميَّة على أساس الارتكاز العقلي العلمي والعقلي المجرد .

بداهة أنَّ الأول حالة خاضعة للممارسة التجربية والثاني ناظر إلى الفرض الذّهني ، لكنه بالحساب يسّجّل إنجاز حقيقي حالما ينظر إليه من زاوية كون هذه العلاقات ذهنية نظرية أم ذهنية تطبيقية ، طبعاً لا يصح إدماج من نوع النسبة المتحصلة من حصر الكل في مجموعة الممارسة الجزئية إلا في المذهب الإجتماعي السفسطائي ، وقولنا بالمذهبية هنا ليست حالة انطباق السياسي المتغير وهذا ليس كلا تحصيلياً كما يقول « كونت » بل هو نظرية السياسة في السلطة ، وتعتبر إنجازية هذا القول متعلقة بمذهب التجربة عن الطبيعة وسننها العامة أي بين كون النظرية السياسية ذات سبب ونتيجة تتعلق بأسباب ونتائج ولا يمكن فصلها علمياً عن قانون السببية ، أو العلة والمعلول .

لكن هل إنَّ أثر السببيَّة في النظرية السياسية كلي أم جزئي ؟

الجواب يكون على توضيح معنى الكلية في النظرية وعلاقتها بالسببية وأيضاً بالجزئية وعلاقتها بالنظرية ، لا يمكن اطلاقاً حتى (دوبريه) أنْ يقول بالكلية المطلقة في النظرية السياسية لاعتبار المفهوم الموضوعي والشرط الوضعي وكلها من حيث الجوهر تعارض الوجود البشري كون ذلك الوجود كلياً أي مقصود الكرة الأرضية والعالم السفلي وماهية هذا الإعتبار من التعارض القائم بين :

١ ـ العلة المنشئة للنظرية هل هي علة تامة يتعلق بها معلول تام ؟ طبعاً لا ، فسياسياً يقال : إنَّ النظرية البرجوازية أو الماركسية إنما تعالج طرفاً من المشكلات الإجتماعية قائماً ، على أساس مادي إقتصادي أو تسليط فردي طفيلي ، والمادي الإقتصادي ، مذهب يناقض الحركة الجوهرية للفرد ورغباته ، كذلك التسلط الفردي يناقض ، وجود وفكر الفرد ، طالما هو خارج عن حدود الحكم . إذن فجوهر ثبوت العلة تامة لنظرية سياسية كي تحتاج إلى معلول تام فيه أكثر من نقاش :

أ ـ على المستوى الفلسفي السياسي البحث .
ب ـ على المستوى الفلسفي السياسي الإجتماعي .

طبعاً في (أ) قانون العلل الأخلاقية أمر لا تحدده الرغبة الإنسانية إنما تحدده النظرية السياسية وعليه فيصبح السلوك الأخلاقي سياسياً نسبياً محدوداً ، وفي (ب) يكون الشعور الديني وعلاقته بالقيم الفطرية ثبوتياً أصلياً ، فاحتياجه للمذهب الأخلاقي من احتياج الوجود إلى موضوع الوجود وهكذا حتى منهج الوجود من الناحية الفلسفية ، أما الناحية العملية فخاضعة إيجاباً وسلباً للمتغيرات في النظرية السياسية وهذه شرطها الأحداث والقضايا المؤثرة سلباً وإيجاباً في الفكر البشري وعليه فانتقالها أمر شرطي مقيد بحدوث النظرية وممارستها .

٢ ـ العلَّة المنشئة للنظرية علة ناقصة يتعلق بها معلول ناقص ؟ الجواب فيها يرتكز على أيجاب من طرف وسلب من طرف آخر ، لأن الإنشاء في النظرية علة ترتبط بالنظرية ذاتها على صعيد كون الواضع فرداً ناقصاً واعتبار التامية من الناقص عملاً فيه أكثر من سبب .

أ ـ كون الإقتضاء الحاصل بالإنشاء ابتداء ناقصاً فالإعتبار أيضاً داخل في مجال الإقتضاء على المستوى النظري التعليلي من الناحية الفلسفية الشعورية ، لكنه في المستوى التطبيقي يصبح نظرياً افتراضياً إذ العلَّة المنشئة دائرة مدار الجزئية والإعتبار ليس تركيبياً متجانساً بل هو شبه ضد في الفرع المتعلق بالنظرية السياسية على الصعيد الإجتماعي .

ب ـ كون الإقتضاء حاصلاً بالتركيب فذلك لا قائل به ، حتى السفسطائين نعم ما يعتبر على أنه تجانس من حيث العلة والمعلول فذلك تجانس على أساس الفرض

المحض والماركسيون يعتقدون بالتجانس النظري التطبيقي في المركب التام وهنا ليس من دليل فلسفي ولو مادي يؤكد على التجانس المطلق بالعلية ، وجزء انفكاك بين العلة والمعلول في الإنطباق يولد عدم تجانس بالتركيب . إذ لا قائل به عدا نظرات (لكوفالسون) وليست هي بالتجريبية المحضة « وما يدعيه حول قانون الكيمياء العضوية هي دعوى تناقض لمفهوم الواقعي للتجانس العضوي الكيميائي » .

٣ ـ العلة المنشئة للنظرية علة تامة تتعلق بمعلول ناقص ! تحتاج إلى كون الشرط السببي متعلقاً بالكلية المتحققة وذلك محال إذ الإفتراض متعلق بالكلية المنشئة والجزء فيها ارتباط ناقص وليس ذلك متحققاً بالفردية العمومية ، نعم يصدق في موارد على :

أ ـ المستوى الفكري الإنتزاعي عند تهيئة لوازم النتيجة من السبب النظري .
ب ـ المستوى التكويني وذلك محال لعدم التوافق من حيث الإختيار مبدئياً .

فعلى الشرط الإنتزاعي فكرياً يتحقق بالملازمة بين وجود النظرية ذهناً وتصوراً لكنها مصداقاً تنافي مبدأ الوجود التحصيلي إذ يقتضي في البين شرط التامية في العلة ، وهذا على المستوى البشري غير متحقق نعم يتم تحقيقه على كون الافتراض قادماً من علة كلية هي مصدر العلل فعندها تصبح النظرية جزءاً من تصور شامل وهذا ما نقول به ونؤمن به .

أما الماركسية فلا تعتقد بوجود هكذا علّة فتعتبر الأمر يتعلق بتطور خاص في حركة التاريخ تصنعه القوى الإنتاجية وذلك بجرد مفهوم إرتباطها بالكلي التام وتصبح عملية الارتباط متفرعة من علاقة وسائل الإنتاج بالإنسان وهو ارتباط على أساس التطور الحركي الإقتصادي ولا اعتبار لمفهوم الإرتباط والتطور على أساس العلّة التامة فليس ما يقول به منهم .

الرأسمالية تشارك الماركسية في النظر لكنه من باب كون العلّة التامة ليست مصدر كل العلل فهناك اشتراك فعلي بالعلة التامة بين الإنسان والله سبحانه وتعالى وهذا القول مالت إليه الكنيسة في نظرتها للواقع الإجتماعي وحركته العامة .

٤ ـ العلة المنشئة للنظرية علة ناقصة تتعلق بمعلول تام ! طبعاً هكذا إنشاء

تصوري وليس تصديقي فعلته الإبتدائية علة ناقصة « والإنشاء الناقص علة إنشاء فرضي » لأن المعلول المرتبط به معلول تام ولا يمكن على أساسه تحقيق تطابق يمكن اعتباره مصدراً لنظرية سياسية قائمة ـ لأن التام لا ينشأ من الناقص ـ قد يرتبط به ولكنه ليس علة في وجوده ، ولو اعتبر الوجود النظري علة متحققة منه لكان يلزم استدلال من نوع الإستقراء المنطقي حسبما يلي :

أ ـ فرض كون النظرية تتعلق بطائفة خاصة من أحد أفرادهم .

ب فرض كون النظرية تتعلق بمجتمع لا يمتلك الوعي السياسي فصدور النظرية من شخص يمكن اعتباره منهجاً غير واعٍ للمجتمع .

جـ ـ فرض كون النظرية تتعلق بمجتمع يدرك أنصاف المشاعر السياسية مع كون النظرية فرضاً بعيدة عن الصياغة الفلسفية ويمكن استيعاب مضامينها إجتماعياً .

د ـ كون النظرية تخاطب الفرد المختص بها وهذا الإفتراض ليس بالموضوعي الاجتماعي .

فالمذهب الماركسي يفترض الشرط (ب) على تحقيق النبوة الماركسية في مصداقية برهانها على صحة النظرية السياسية للمذهب الماركسي ، فهي تقول بأن المجموع قيمة فاقدة للوعي التحليلي الناضج لمستوى الحياة الإشتراكية ، ولذا فتطبيق منهاج الفكر السياسي الإشتراكي على المجتمع يتم بالقبول الإلزامي من طرق المجتمع ، والرد عليه غير متصور إذ الافتراض قائم من حيث المبدأ على كون الوعي السياسي العام للمجتمع مفقوداً فتطبيق النظرية يعتمد على البراعة وفن المهارة السياسية والذي تحدده ملامح الوعي الإشتراكي النظري الفعَّال .

أما الإسلام فيرفض النقطة ولا يعتبر مصداقيتها في منشأ الوجود السياسي إذ النظرية السياسية في الإسلام جزء من التصور الإسلامي الشامل للحياة والكون ولا انفكاك بين نظرتها للباعث والمبعوث أو المحمول والقضية ، فالميزة الأساسية للنظام الإسلامي تتمثل في ما يرتكز عليه من فهم معنوي للحياة وإحساس خلقي بها ، والخط العريض في هذا النظام هو :

اعتبار الفرد والمجتمع معاً ، وتأمين الحياة الفردية والإجتماعية بشكل متوازن

فليس الفرد هو القاعدة المركزية في التشريع والحكم ، وليس الكائن الإجتماعي الكبير هو الشيء الوحيد الذي تنظر إليه الدولة وتشرع لحسابه ، وكل نظام إجتماعي لا ينبثق عن ذلك الفهم والإحساس فهو إما نظام يجري مع الفرد في نزعته الذاتية فتتعرض الحياة الإجتماعية لأقسى المضاعفات وأشد الأخطار ، وإما نظام يحبس في الفرد نزعته ويشل فيه طبيعته لوقاية المجتمع ومصالحه فينشأ الكفاح المرير الدائم بين النظام وتشريعاته والأفراد ونزعاتهم بل يتعرض الوجود الإجتماعي للنظام دائماً للإنتكاس على يد منشئه ما دام هؤلاء ذوي نزعات فردية أيضاً ، وما دامت هذه النزعات تجد لها بكبت الفردية الأخرى وتسلم القيادة الحاسمة مجالاً واسعاً وميداناً لا نظيرَ له للإنطلاق والإستغلال .

١ ـ أسس النظرية عند الماركسية

يعتبر المفهوم الماركسي عن العالم مفهوم مادي ، لكل الأشكال والظواهر في الطبيعة والعقل ، وهذا التصور عام لكل الواقع الموضوعي فلذلك تعتبر النظرية السياسية وارتباطها بالقيم الإجتماعية السّائدة داخلة في المفهوم الفلسفي للعالم مادياً ، فالعالم المتحرك المادي هو ذلك التصور الكامل الناظر لتطور العملية الانتاجية والحركة الإجتماعية وهو كل ما تراه الماركسية ونظرتها تجاه الكون والعالم وقد لا تختلف نظرات الفلاسفة الماركسيين عن الواقع الطبيعي ونظرية التطور في الأشياء عن آراء ودراسات الفلاسفة الماديين القدامى (كهرقلديس) الذي يعتبر من القائلين بالصور المادية .

ومرت الآراء حول المادة تتأرجح فلسفياً حتى جاءت آراء (فيورباخ) عن نظرية التطور في المادة و (هوبز) الذي قال بعدم التطابق بين الموضوع وصورته الذاتية في ذهن الإنسان ، و (ديكارت) الذي يرى بأنَّ المادة موجودة موضوعياً وأنها تتألف من دقائق تقبل الإنقسام إلى ما لا نهاية له من حيث الواقع وأنَّ المادة والحركة لا تفنيان . أما (هولباخ) فيعرف المادة بأنها « كل ما يؤثر على نحو ما في حواسنا »[1] أما (تشيرنيتيفسكي) فقال : إنَّ ما يوجه هو المادة وللمادة كيفيات تتجلى في صورة قوى ، فما نسميه قوانين الطبيعة إنما هي أساليب فعل هذه القوى »[2] وهنا يؤكد على

(١) نظام الطبيعة ص ٢٥ .

(٢) المبدأ الانتربولوجي في الفلسفة .

موضوعية المادة في تجليات الطبيعة ، وهؤلاء جميعاً فلاسفة سبقوا (ماركس) في نظرتهم المادية للطبيعة وهؤلاء هم أنصار فلسفة واحدة لكنها مختلفة تبعاً لإختلاف أسلوبهم المنهجي في الدراسة فكلّ درس شيئاً معيناً على حدة ، ولكنهم اختلفوا بعضاً عن ميزان قوانين المادة وأثره في الطبيعة نتيجة لعيوب كما يقول (بورلاتسكي) : « وغياب البحث المتكامل والمنهجي لمفهوم المادة ، إنَّ لوحة مفهوم المادة لا تبدو غنية إلا عند النظر إلى مجمل تاريخ الفلسفة المادية »[1] إذن فالفلسفة المادية في مسألة ماهية العالم تقول إنَّ الكون ليس مخلوقاً لا للآلهة ولا للبشر وإنما وجوده سرمدي أزلي أبدي ينتقل فقط من حالة إلى أخرى ؛ الأشياء والظواهر والعمليات تكون وتفسد ولكن العالم نفسه لا يختفي أبداً وإذا كان العالم موجوداً الآن فإنه لن يكف عن الوجود مستقبلاً ، مثلما لم يكن زمن ، لم يكن فيه العالم موجوداً والا تظل عالقة تلك المسائل التي لا جواب عليها إلى أين انتهى العالم ومن أين أتى ؟ ولكن الفكر الفلسفي عرف في تطوره التاريخي كما تزعم الماركسية مدخلين أساسين في النظر إلى المادة يمكن إصطلاحاً تسميتهما بما يلي :

١ ـ النظر إلى المادة من زاوية بنيتها .

٢ ـ النظر إلى المادة من زاوية حل المسائل الفلسفية الأساسية .

ولكن (ماركس) علل الظواهر والحوادث الإجتماعية الحادثة والمتغيرة تبعاً لمفهوم المادة فلسفياً ولكن لا كما عللها الفلاسفة الماديين من قبله بل أعزى ظواهرها إلى الحالة الإقتصادية باعتبارها شكلاً مادياً وأثرها على الحالة الإجتماعية التي لا تنفك سننها الطبيعية عن النظرة المادية للإقتصاد .

ويزعم (ماركس) أن الحركة الإجتماعية تابعة إلى التطور الحادث والحاصل باستمرار على وسائل الإنتاج ، والظاهرة الإجتماعية إنما تعكس الصورة المتحصلة في طرق الإنتاج ، وليس فيها انفصال بين الشكل والحقيقة وعليه فالحوادث الإجتماعية تأريخياً تعود إلى نفس النظرية التطورية للوسائل الإقتصادية وما يدور خلالها ديناميكياً ، فمثلاً (السوسيولوجيا) تعكس ما يدور ضمن الواقع الاقتصادي وهي بذلك توضح الموقف الفلسفي للماركسية تجاه المذهب الإقتصادي ، من هنا رأى

(١) المادية التاريخية ص ٢٠٨ .

(بارتولد) أن (ماركس) أضفى على المادية طابع العموم الناظر إلى حركة المجتمع والتطور التأريخي لوسائل الإنتاج وأثرها مشتركاً على علم السوسيولوجيا والعلوم الطبيعية الأخرى ، حتى الفيزياء أصبحت منظوراً إليها من خلال الفهم المادي للنظرية الاقتصادية فهي كما يقول علماء الاجتماع :

أ ـ إما عامل فعلي في الحركة داخلياً .

ب ـ أو عامل ضمني مساعد في الحركة .

ولو نظرنا إليهما بلحاظ التعليل الذي يؤديانه فإننا نرى لهما دوراً واحداً هو ما يطلق عليه اصطلاحاً : بالحركة المادية للكون .

ولهذا فقد أصبح الخلاف الفلسفي قائماً على مصدر هذا التلازم الشرطي الذي تدعيه الماركسية بأنَّ الحركة الكونية نتاج للحركة الإنتاجية وتابعة لها ، طبعاً الأثر التابع وجوداً هو جزء من المتبوع كما يرى (افانا سييف) وما دامت العلاقة تلازمية بشرطها اللازم كما تقدم فلا انفصال بين الحركة الإنتاجية وتطور المجتمع كما تقول الماركسية ، إذ للأولى لازمة للتطور وهو متقوم بوجودها ولا يحدث بدونها حسب مفهوم العلاقة السببية .

وعليه كان للمادية الماركسية مفهومها الخاص حول علم الاجتماع والسياسة ، ولهذا كان (أنجلز) في مقدمة الذين حاولوا تهدئة العواصف المثارة حول المفهوم الطبيعي للمادة والتطور ، بلحاظ واقع التطور والاكتشافات العلمية الجبارة مقارناً بالسلوك الإعتباري للتفكير القائم وهذا ما اعتبر على أنه تصادم في الأسس المنهجية للعلوم الطبيعية ، ولم تستطع الماركسية أن تجيب عن ماهية التصادم الحاصل بين الاكتشاف العلمي والتفكير السائد .

٢ ـ المادية التأريخية والديالكتيك

يعرف (لينين) المادة ديالكتيكياً : بأنها مقولة فلسفية تدل على الواقع الموضوعي المعطى للإنسان في أحاسيسه والذي ينتج بتصور وينعكس في أحاسيسنا مع أنه موجود بصورة مستقلة عنها[1] . ولعل التعبير الأشمل يرى : بأن قوانين الديالكتيك هي القوانين التي تفسر كل تطور وصيرورة ، بالصراع بين الأضداد ، في المحتوى الداخل

(١) المادية ومذهب نقد التجربة ص ٣٣٢ .

للأشياء ، فكل شيء يحمل في صميمه جرثومة نقيضه ، ويخوض المعركة مع النقيض ويتطور طبقاً لظروف الصراع[1] . وهذا الرأي دال من حيث الواقع الموضوعي على أنَّ فكرة القانون الديالكتيكي قائمة على روح التناقض في المادة ، وهو تناقض داخلي محكوم بقوانين العلية في حركة المادة ، ويعني ديناميكي ذاتي وليس ميكانيكي متأثر بتحرك أو بتحريك قوى أخرى في المادة من صلبها أو أعلى منها ، وهذا التفسير يجر نحو التفسير الفلسفي لحركة المادة ، وقد أشرنا في ما تقدم على أن الماركسية ربطت المفهوم الفلسفي للعالم بالناحية الاقتصادية وعممت من ناحية الموضوع القوانين الاقتصادية على الواقع الاجتماعي وقالت بالتلازم الطبيعي بين الحركة الانتاجية وتطور وسائلها وبين الحركة الإجتماعية وتطورها تأريخياً ، طبيعي أنَّ القول يوضح من حيث المبدأ الحكم الفلسفي الشامل للنظرة الحياتية من الناحية السياسية بالخصوص التي ترتكز عليها واقعية التطبيق الفكري للمذهب الماركسي ، فمن حيث السيادة ادعت الماركسية للنظرية الدكتاتورية في الحكم لفظاً واصطلاحاً إنسجاماً مع مفهومها العرفي العام ، هذه الدعوة تحمل مبدأ التمليك الجماعي شرطه الوجوبي قوة حزبية منظمة لها قدرتي التحريك والتنفيذ ، والقانون إنما هو صياغة للنظرية في التطبيق باتجاه حاكمية البروليتاريا ، وعليه تصبح السلطة خاضعة بالضرورة لإرادة البروليتاريا ونظرتها للواقع الإجتماعي والإقتصادي ، وهي تضع خطوطاً غامضة لتصوراتها السياسية تدعي أنها تمام المفهوم الواقعي لتغيير الموقع الإجتماعي وسلطة البرجوازية في حين تطرح برنامج سيادة البروليتاريا عملياً والسيادة كما تراها الماركسية لا تأتي طوعاً إنما تمارس البروليتاريا العنف والدعاية المحمولة بالضغط على القوى الرافضة لنظريتهم في المجتمع ـ يعني على أولئك الذين لا يرون مبرراً علمياً واقعياً في سيادة البروليتاريا تحت طائلة العنف ـ مما يستدعي مهارة عالمية في إدارة الفن السياسي الهادف إلى توطئه من باب السلب القهري لإرادة المجموع وتبني فكرة البروليتاريا في السلطة .

ولقد راوحت نظرياً بين الحاكمية البروليتارية ومفهوم إضمحلال الدولة مما عزز بالنهاية الأولى على حساب الثانية ، ولكن هل يا ترى أنه الحل الواقعي لقضايا المجتمع ؟

---

(١) اقتصادنا ص ٥٦ .

إن الماركسية ترى في تقرير الواقع الموضوعي مراحل تسميها بالنظرية من أجل الوصول للمبدأ الثاني ويقول (ماركس) :

« ولكن الإنتاج الرأسمالي ينسل هو ذاته ، نفيه بالحتمية ذاتها ، التي تخضع لها تطورات الطبيعة ، إنه نفي النفي »[1] .

تأريخياً لا تستطيع قوانين الديالكتيك أن تعطي جواباً واقعياً للتناقض الطبقي إذ التصور المحض لا يعضده الديالكتيك ، إذ لا انطباق كما في النظرية بل تعليل نسبي ومن هنا قالوا بالنسبية التطورية ونفوا وجود الإطلاق العام في القانون الديالكتيكي تجاه المادة إذ الظواهر كاشفة نسبياً عن التطور بالشكل الخاص ، هذا المفهوم يبدو غريباً إلى حدّ ما فهو إذ يعطي التناقض صفة كلية في حين لا يجيب عن ماهية النتيجة أكثر ما يره أن النتائج قد تختلف عن الفرض إذا كان الفرض غير قائم على استيعاب التطور الإقتصادي في حين النتيجة ديالكتيكياً تنطبق بالواقع على الفرض إلا في حالة كون الفرض علة ناقصة ، أما كونه افرازاً داخلياً يتولد منه أثر خاص فمفروضية ليست برهانية ، وفي المنطق الشكلي يرون أن الإفراز الداخلي أمر يخص المعلول والعلّة من باب سببية الإثنين والنتيجة ، وتصور انتزاعي لمفهوم العلة السببية لا بدله من معلول سببي خاص خارج نطاق العلة السببية يحتاج إلى تناسق بين النظرية بالمفهوم الديالكتيكي المجرد والديالكتيكي الفيزيولوجي ، وهذا التناسق يجب أن يكون حاصلاً من باب المقدمية ولكن افتراض المقدمية يأتي على ما يلي :

١ ـ هل التناسق داخل أيضاً في السببية النسبية ؟

٢ ـ وهل التناسق خارج عن التركيب النسبي ؟

طبيعي أنه من خلال الفرض النظري يمكن الإجابة عن السؤالين ؛ بإيجاب وسلب ولكن يرد إشكال على الإيجابية وهل هي دالة بذاتها على تحقق صدق النظرية ؟ وهذا ما حاول (لينين) تسليط الأضواء عليه لكنه وقع بجدل لفظي تسلسلي أخرج برهانه من الاعتبار الإيجابي وظلت النظرية عاجزة عن التصديق بالفعل وبالقوة ، ولكن على الواقع الإجتماعي ثابت أم متغير ؟

هنا لا بد من القول إنه ليس قائل بالثبوت ولقد أثبتت نظرية (صدر المتألهين)

---

(١) رأس المال ج ٣ ص ١٣٨ .

في الحركة الجوهرية بأن التغيير لا يحس الواقع الموضوعي العقيدي ، لأنه يخرج الواقع الموضوعي للعقيدة تخصصاً من التغيير ، وهذه حاكمة من باب اللزوم ، وقالوا يجب أنْ يكون الواقع مشروطاً بتابعيته للمنهج الفكري الميتافيزيقي من واقع الفلسفة الإجتماعية ، وهذا القول يبقى كشرط لازم لأنه يبيّن : الثابتيّة في الواقع والأصل القابل للتغيير فيما يتعلق منه بالحالة الإجتماعية المعاشة فهي حتمية التغيير طبقاً لمفهوم التطور الجدلي ، ولكن ما يتعلق بالجوهر الفكري إجتماعياً فهنا يمكن القول بالنسبية لمقتضى الإنقسام عند العلماء فمنهم من :

أ ـ قال بالثبوت حال تحقق شرط الأزلية العقيدية في الجوهر فلسفياً ويمكن إعتباره متعلقاً بعلة العلل وهؤلاء هم أنصار المذهب الواقعي .

ب ـ تقول بالتغيير في الجوهر الفكري مستندين في ذلك على حوادث مرت تأريخياً تحكمت فيها القوة والواقع القهري وهؤلاء هم أنصار المذهب اللاأدري ، ويمكن اعتبار الفئة الثانية مشاركة للماركسية لكن الماركسية لها مواضع اختلافية في معينة تابعة لنظرتهم السياسية جدلياً للواقع الإجتماعي ، وقد صرَّح (لينين) بذلك قائلاً : « نستطيع بانطلاقنا من المذهب النسبي البحت تبرير كل نوع من أنواع السفسطة »[1] ولا يحتمل أن يكون ذلك حلاً للتناقض إذ السَّفسطة اعتبارياً لا تحل بالمذهب النسبي ، إلا إذا قلنا بأن المذهب النسبي يجوّز وجود الفرضيات السفسطية وبناء على المذهب الاستقرائي المنطقي فإنَّ الفعل لا يتعلق بالنسبة كلياً والنسبة إنما مرددة بين الإيجاب والسلب ، وبالفعل أما بالإنفعال فليس من قائل بالنسبية إلا تبريرات المذاهب السفسطائية وهم بذلك إنما يحولوا مبدأ اللازم إلى نفي سلبي وذلك حسب مفهوم النظرية بمقتضى الواقع .

بيان واستدراك

يظهر أن تعريف (لينين) للمادة يحمل تناقضات جوهرية نَعْرُضُ لها إجمالاً بالبحث والبرهان .

١ ـ القول بفلسفة المادة : هذا القول فيه جوانب إيجابية وكذلك جوانب سلبية فالمقتضى المفهومي لفلسفة المادة هو صورة الترابط بين الفكر والعقل والمادة ، وهو

(١) المنطق الشكلي والمنطق الديالكتيكي ص ٥٠ ـ ٥١ .

ترابط ناشىء من صيغ التلازم الفعلي لمرحلة الإنتقال الإبتدائي في معرفة الأشياء ، والمعرفة صيغة إيجابية دالة بثبوت على أنَّ الفعل يعتمد التحليل المحسوس والخارج عن نطاق الحسّ وهذا الجمع هو فلسفة مفهومية العقل الوجودي ولا ريب أن الفلسفة دائرة داخل نطاق حدود العقل بما هو استنتاج وبرهان لمفاهيم تصاغ على أساس مبدأ العلّية والسببية ، ولكن المعرفة أيضاً سببية دالة ببطء على نوع الموضوع الفلسفي للمادة . وعلاقتها بالواقع الموضوعي والميتافيزيقي إذ لو كان التصور بالمفهوم المجرد يعني داخل أطر المحسوسات فينبغي ترك ما يعقل من خارج نطاق الأطار الحسي ، وهذا الترك سلبي معلن إذ يقتضي التوافق العكسي بين شرط العلّة والمعلول .

٢ ـ التركيز على مفهوم الحس الإنساني : وهذا داخل بالمبدأ التجريدي للواقع الفعلي أو الشرط الإلزامي المقتضي للتوافق ثبوت الشيء بعد ثبوت وجوده الحسي ، وهذا الإقتضاء منشأه التفكير المادي لواقع الحياة وهو داخل بلا أدنى ريب بالمغالطة الفلسفية (لهيغل) الذي جرد التفكير من أصله المثالي وربط التوالد المعلولي من داخل السنخ الخاص وهو كما ترى تجريد من نوع إثبات وجود عليٍّ من عليٍّ آخر إذ مقتضى القاعدة الفلسفية لزوم شرطية الفعل من قواه التكوينية وشرط ثبوت المعلول من علّته التكوينية أما كون ثبوت الحس لوجود شيء بما هو وجود ملموس يخرج كل تفكير من شأنه أن ينظر إلى قوانين ديالكتيكية أخرى تشترك بغيابها الحسي مع أنها ثابتة بشرطها العقلي والعلمي ، وما قانون (مندليف) ، ومراحل تطور الأنواع في نظرية (داروين) يستنبط قانون تكامل أو تحول الطبيعة بصفته قانوناً فلسفياً عاماً ، ثم يعمم على المجتمع والتاريخ ويتنبأ على أساسه بتحقق المجتمع الشيوعي ـ المجتمع اللاطبقي الحديث ـ الذين يزعمون أنه آخر مراحل تكامل المجتمع ويكون هذا بشكل قاطع على أساس أنه قانون علمي فلسفي[1] .

٣ ـ الوجود الإستقلالي للمادة : هنا لم يأت (لينين) بشيء جديد في الواقع الموضوعي للمادة ، إذ إنَّه لم يحدد صورة الإنعكاس الحسي للمادة عند الإنسان ، أهو الشعور العقلي أم الحس الفعلي ؟ كما أنه لم يبين دور العقل في عملية الحس تلك ، ولم يعط توضيحاً لمفاهيم العقل ، وإذا كان العقل مادياً فهل إن ثبوته ينعكس بالأحاسيس المجردة أم التجريبية ؟ فمثلاً تصورات الإنسان عن الأشياء الغير مادية

(١) فلسفة العلم ص ٢٧ .

وثبوت وجودها الفعلي ، هل هو انعكاس للأحاسيس أم للمادة ؟ طبعاً كل ما قاله في التعريف ينبثق من مفهوم وضعي خاص ومرتبط بتطور وسائل الإنتاج وتوطيد حاكمية البروليتاريا .

ملاحظة : تصنف الماركسية الناس تصنيفاً إقتصادياً مطلقاً ، فلا ترى إلا طبقتين هما : البروليتارية والبرجوازية وكأن الفارق بين الناس ليس أكثر من هذا الفارق الإقتصادي[1] . إذ إن كل التطورات عندهم ذات ماهية اقتصادية وإن بدت على الظاهر أنها ذات ماهية ثقافية أو دينية أو أخلاقية مستقلة وكل هذه التطورات إنعكاس للوضع الإقتصادي والمادي للمجتمع ، والعلاقة بين الإثنين علاقة المعلول بالعلّة .

الحكماء القدامى كانوا يذهبون إلى أنَّ معرفة الأشياء عن طريق عللها الإيجادية أشرف أنواع المعرفة وأكملها[2] . وعلى افتراض أنَّ جذور جميع التطورات الإجتماعية هي البنية الإقتصادية فالطريق الأفضل لمعرفة التأريخ عندئذٍ هو : التحليل الإقتصادي بعبارة أخرى كما أنَّ العلة متقدمة على المعلول في مرحلة الواقعية والثبوت كذلك هي متقدمة عليه في مرحلة المعرفة والإثبات .

وعليه فأولوية البنية الإقتصادية ليست أولوية عينية ووجودية فقط بل هي أولوية ذهنية واثباتية وأولوية معرفة فقد جاء في كتاب المراجعين من (ماركس) حتى (ماو) ما يلي : « في تحليل الثورات الإجتماعية لا ينبغي أن نصدر أحكامنا حول النزاعات الإجتماعية إنطلاقاً من الشكل السياسي والحقوقي والإيديولوجي بل بالعكس ينبغي أن نفهم هذه النزاعات من خلال التناقض بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج .

(ماركس) حذرنا جداً من إصدار مثل هذه الأحكام لأنها أولاً ؛ ليست بواقعية وأنها تضع المعلول ، أي الأشكال السياسية والقانونية والإيديولوجية مكان العلة التي هي التناقضات والتغييرات الإقتصادية .

وهي ثانياً : سطحية لأنها بدلاً من النفوذ في أعماق المجتمع والبحث عن العلل الواقعية تبقى على مستوى السطح وعلى مستوى ما يبدو للعيان مباشرة .

---

(١) انظر تكوين الدولة ص ١٥١ .

(٢) الشفاء للشيخ الرئيس .

وهي ثالثاً : وهمية لأن البناء الفوقي ، الذي هو بشكل عام أيديولوجي ، ليس سوى توهم وتصوير غير صحيح للواقع وأخذ صورة غير صحيحة عن الموضوع بدلاً من الموضوع الواقعي التحليلي يجرنا إلى الخطأ حتماً »[1] . ولكن (برودون) يرى أنَّ العقائد والأفكار ذات أثر في تكامل المجتمعات وأنَّ الأشكال السياسية للشعوب هي مظهر عقائدها .

فحركة هذه الأشكال وتغيرها وفناؤها هي اختبارات عظيمة تميط اللثام لنا عن قيمة هذه الأفكار وبالتدريج تنبعث عنها الحقيقة المطلقة الأبدية الثابتة غير أننا نرى جميع المؤسسات السياسية تتجه بالضرورة نحو تنسيق الظروف الإجتماعية حفاظاً على حياتها[2] .

٣ ـ النظام بين النظرية والتطبيق

يعتقد أكثر المفكرين والفلاسفة السياسيين ، أن النظام السياسي متعلق بالمذهب السياسي ، وعليه فقابليته على ممارسة دوره في الواقع هو ما تقتضيه النظرية نفوذياً في الواقع الإجتماعي ، وأما كون النظرية قادرة في العطاء دون مرحلة الترتيب المّهد فليس هو الواقع الموضوعي الذي يشير إليه (بورلاتسكي) إذ يفترض قابلية النظرية بما هي علة ومعلول على أحداث واقع إجتماعي معين تتمكن النظرية فيه من ممارسة دور الموجه للواقع الفعلي ، وهذا الافتراض كما يرى (دوبريه) إفتراض ديالكتيكي محض ، إذ ليس من قانون تبرهنه العملية الفعلية للنظرية إلا بالإطار المذهبي للنظام ، وعلى هذا يحتاج إلى تحديد الأطر العلمية لوجود فكرة المذهب على النظام الذي يحتاج بدوره إلى علة تبين العلاقة بينه وبين الواقع الإجتماعي العام ، ولو قلتم بأنَّ العلاقة قائمة من باب التأثير والتأثر ، فيحتاج إلى معرفة صيغ العناوين الوضعية له موضوعياً ، ولكي ننبه إلى أسس النظام الماركسي من خلال النظرية وتطبيقها نحتاج إلى توضيح التالي :

١ ـ ما هي حاكمية البروليتاريا ؟

٢ ـ ما معنى اضمحلال الدولة ؟

---

(١) الآثار المختارة ص ١٥٥ .

(٢) الآثار المختارة ص ٢١٩٨ .

٤ - دكتاتورية البروليتاريا

يعتبر مصطلح كلمة (بروليتاريا) اجنبياً دالاً على معنى الطبقة العاملة في المجتمع وهي ذات الطبقة المستغلة (بفتح الغين) من قبل البرجوازية والرأسمالية وصراعها معها صراع للواقع الموضوعي .

فإذا كان ينبغي للبروليتاريا قبل كل شيء أنْ تأخذ بيدها مقاليد السلطة كما صرح بذلك (لينين) فالسلطة هي المسألة الرئيسية في النضال الطبقي ، طبيعي أن (ماركس) ادعى بأنَّ البروليتاريا تتسلم السلطة من الرأسمالية ، ولقد جاء نجاح الأقلية البلشفية باستلام الحكم إيذاناً بأن (روسيا) ستكون أول دولة في العالم تنتصر فيها الماركسية واحرازها أول انتصار لها في (روسيا) هو مفارقة من أغرب المفارقات التأريخية ، لأن دعوة (ماركس) هي دعوة لتسلم البروليتاريا للسلطة من الرأسمالية وكان يتوقع لها الابتداء في مجتمع حقق درجة عالية من الرأسمالية وأصبحت فيه البروليتارية قوة كبيرة ، ولم يكن حال (روسيا) حينما انتصرت فيها الثورة البلشفية وكل ما جرى بعد ذل للديكتاتورية السوفياتية يمكن أن يفهم على ضوء هذه المفارقة بين ما توقعه (ماركس) وبين ما حدث ومنطلق هذه الدكتاتورية هو منطلق ثوري عقائدي ماركسي .

ولكن ماذا تعني الماركسية بالديكتاتورية ؟

إنها تعني ؛ المفهوم العلمي للديكتاتورية ليس شيئاً آخر غير السلطة التي لا تحدها قيود شرعية ولا تعترضها مبادىء والتي تقوم مباشرة على العنف[1] . ولكن العنف لا ينشأ من عدم إنما هو وليد نظام الحزب البلشفي الذي يتطلب نظام الطاعة الحديدي الذي تكون فيه ديكتاتورية البروليتاريا هي الحزب الأكثر بطوله كما يصفها (لينين) والأشد قسوة التي تخوضها الطبقة الجديدة ضد عدو أقوى ، ضد البرجوازية التي تتضاعف مقاومتها من جراء سقوطها بالضبط ولذافديكتاتورية البروليتاريا لا غنى عنها وأنه لمن المستحيل التغلب على البرجوازية دون حرب طويلة عنيدة مستميتة وهي القادرة على القضاء على كل صور البرجوازية والبرجوازية الصغيرة .

---

(١) المؤلفات الكاملة ج ٣١ .

إنَّ حزب البروليتاريا السياسي هو صاحب الدور القائد والموجه في نضالها الطبقي وبدون الحزب المصلح بالنظرية العلمية والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالجماهير كما يرى (بوليتزر) ، لا يمكن للبروليتاريا أن تحقق النجاح في نضالها ضد اعدائها الطبقيين[1] .

ولهذا اعتبر (لينين) أقوال من يرون قيام ديكتاتورية البروليتاريا بدون حزب ذي مركزية قوية ونظام وطاعة حديدية بأنهم فوضويون وقال : دع اليساريين يمتحنون أنفسهم في العمل داخل النطاق الوطني والدولي دعهم يحاولون التمهيد لديكتاتورية البروليتاريا ثم تحقيقها بدون حزب .

وأعتقد أنَّ (لينين) وأقطاب المعسكر الشيوعي اتخذوا العملية توطئة في مقام الحكم وهي قاعدة حديدية من الأوامر والنواهي المحمولة بدفع العمال والمجتمع إلى قبول نظام الطاعة اللامشروط ، بل الشرط هو تمام الطاعة وليس هو اختيار العامل إنما هو دستور معالجة تتبعه الممارسة في النظام لجعل ذات الطاعة عملية إلزامية شرطها الممارسة اليومية اللامشروطة من قبل المجتمع ، وقد صرح (لينين) بذلك قائلاً : إن جميع الناس يرون أنَّ البلاشفة كانوا يستطيعون الحكم لا أقول سنتين ونصف سنة بل شهرين ونصف لولا نظام الطاعة الصارم ولولا نظام الطاعة الحديدي حقاً في حزبنا[2] .

وهذه الديكتاتورية البغيضة هي إعجاز يفتخر به (ستالين) على أنه أداة لتثبيت إرادة الحزب الشيوعي قائلاً :

لن نفلح في تدعيم النظام الشيوعي إلا إذا اتصفنا بالصرامة والقسوة والطغيان والاستبداد[3] .

وهذا التصور هو العمل السياسي اللازم في النظام الشيوعي ولذا اعتبرت صحيفة (البرافدا) الصادرة في ١٩ نوفمبر ١٩٢٧ أنه يمكن تحت ديكتاتورية البروليتاريا أن توجد ثلاث أو حتى أربع ملكيات لكنها مشروطة إذ واحدة فقط في

(١) المادية التاريخية ص ٢٤٩ .
(٢) أسس اللينينية ص ٩٧ ـ ٩٨ .
(٣) النظام الشيوعي ص ٢٥ .

السلطة والآخرون في السجن ومن لم يفهم هذا لم يفهم ذرة من جوهر ديكتاتورية البروليتاريا عن جوهر ديكتاتورية الحزب البلشفي .

والبروليتاريا فيها هي المنظمة في طبقة سائدة ، ويرى (ماركس) أنَّ السيادة هنا سيادة الحزب وهذا ما يعنيه قول (كوفالسون) القاضي بوجود التناقض الطبقي الذي يعزز نظرية الحزب في الدول ، ولهذا فإن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة لا من أجل الحرية بل من أجل قمع خصومها وذلك ما يراه (لينين) إذ إنَّ للبروليتارين في جميع بلاد العالم نفس المصالح التي تجعلهم يتألبون على الطبقة المستغِلّة لأنهم أعضاء في نفس الطبقة المستغَلة .

٥ ـ هدف البروليتاريا

قال (لينين) في كتابه (الثورة والدولة) : بأن البروليتاريا بحاجة إلى الدولة وهذا القول قائم على الإختيار الخاص تحت سلطة الديكتاتورية العاملة ، وعليه يعلل باعتبار سقوط ظاهرة الحرية العامة وتنفيذ صيغة هذا الأمر كحكم ولذا أُجري تطبيق أحكام المادة الخاصة بالإنتخابات البرلمانية إلى البروليتاريا باعتبارها القوة التشريعية والتنفيذية .

ولهذا يمكن القول إن الأيكال فيه تجاوز من نقطتين الأولى :

إنَّ الصيغة الانتخابية البرلمانية كما يراها (لينين) صيغة من صلب الحركة الإجتماعية للطبقة العاملة ، أي أنَّ صيغة الإنتخاب تتم عبر شروط خاصة في الإنتماء والقرب والبعد من الحزب الشيوعي أي أنَّ إنتماءه إلى الحزب تنظيماً يحدد له ذلك الإنتماء الإرادة الموجه جبرياً للعامة في انتخابه تحت مظلة حاكمية البروليتاريا .

الثانية : إلغاء الحريات العامة فقد جاء في كتب وأقوال اقطاب الشيوعية على أنَّ الحرية لا تحمي الحقوق العامة إنما وضعت لحماية الدولة المحكومة بالحزب الشيوعي . وهذا القيد يجعل الممارسات قائمة على نظرية الإرادة الخاصة ، وهذا الحصر بالجهة الواحدة كما عن (لينين) هو إلزام للفرد بالإتباع الطوعي لإرادة أقطاب الحزب .

ولذا فما يراه (ماركس) حول الشرطية في الحرية إنما هو مساهمة بالضد لتقوية ورفد الرأي البروليتاري .

وقد اعتبر العمل السياسي مقيداً بالإرادة الخاصة مما يؤكد ما قاله (لينين) في المقت السياسي للعمل وبتعبير أدق : أنه لا يستطيع منح المواطنين حرية سياسية ، وهذا المعنى القسري قائم على ايديولوجيا سياسية منتزعة مفهوماً من الطوباوية البرجوازية بل هي من سنخها ، ولقد اعتقد (لينين) أن البروليتاريا يجب أن تخوض كفاحاً ثورياً للوصول للسلطة وهذا ما يجعل فكرة التنظيم الحزبي معبرة عن هذا الإيمان . وهو بذلك إنما يرد على مفاهيم (الكاوتسكي) في نظرته نحو الإنتقال إلى حاكمية البروليتاريا ، فالأخير قال بالمراحل الديمغوجية اللازمة واعتبار البروليتاريا فن في حركة معينة سياسياً وليس هي بالعموم الذي يمكن اعتباره أصلاً عقائدياً أو منهجاً ايديولوجياً ، فهو اذن يعبر عن الشغيلة ـ العمال ـ دون النظر إلى الفلاحين والعمال الخاصين ، وليست الشغيلة هي تمام العمال فالبروليتاريا ليست تمام المصداق وانطباقه ناقص والإنطباق الناقص ليس دليلاً مادياً ديالكتيكياً كما يذهب لذلك (برنشتاين) فهو غير قابل للتوجيه والصحة .

ولكن (لينين) افترض دكتاتورية البروليتاريا افتراضاً ناقصاً لأنه قال بأن الدكتاتورية هي منع قدرة الرأسمالية على إعادة تشكيلاتها السياسية والإجتماعية والقضاء على البرجوازية الصغيرة وهو منع على أساس المنفعة الطبقية كما ترى وليس على حساب الواقع السياسي والإجتماعي ، وهذا ما توحي له رسالة (ماركس) إلى (كوغلمان) بأن المنع هو نهاية لطبقة البرجوازية حتى يتسنى للبروليتاريا القيادة السياسية .

إذن فالهدف سيادي يمر عبر المنع العام لكل التيارات التي تعمل على ممارسة دور الفاعل سياسياً وقد نصت لوائح الدستور السوفييتي على ذلك قائلة : بأن النظام الشيوعي يجبر المواطنين على العمل فليس لهم الحق في تركه وعللوا ذلك بأن نجاح حركة الإنشاء الإشتراكية لا يمكن ضمانها على الأسس الإختيارية ويجب أن يحل محلها برنامج مرسوم لتوزيع العاملين في الحياة الصناعية على سبيل الإرغام[1] .

(١) الدستور السوفييتي ص ١٠٠ .

ثم إنَّ التوجيه العام نحو سلطة البروليتاريا يعني توجيه نحو قدرة سيادية خاصة وهذا التوجيه له أكثر من سبب منه : إصرار (أنجلز) على أخذ السلطة بالعنف وتحويل وسائل الإنتاج إلى يد البروليتاريا وتأييد (ماركس) للكومنة الباريسية بإلغاء دور الجيش والإستعاضة عنه بالشعب المسلح .

ولا ريب أن مفهوم الشعب لا يعني بالتبادر البروليتاريا بل يعني المجموع والجميع وتكون البروليتاريا من النوع الأخص عند الذكر ، وهذا القول فيه تناقض صريح مع تأكيد (لينين) على قدرة البروليتاريا عسكرياً دون الشعب لأنه لا يعتبر البروليتاريا كل الشعب ، وهذه النظرية ليس لها مصداق تطبيقي حاصل نعني رأي (ماركس) ـ الذي يصرح بضرورة الإنطباق بين النظرية والتطبيق كما هو حال مذهبه فلسفياً ، وعلق (بوليتيزر) بأن الشعب سوف يقع بين مفهوم الإمتلاك العام لوسائل الإنتاج وبين نظرة البروليتاريا للإمتلاك ، ولأن سلطة البروليتاريا معززة بدعم الإمتلاك القهري لوسائل الإنتاج حسب رأي (لينين) .

وهذه داخلة في اعتبار أن الحالة القهرية هي إطار سلمي داخل خلايا الحزب السياسي البروليتاري وبالتالي ففي أي شيء ستكون ديكتاتورية ؟ وهل ستظل سلطة البروليتاريا سلطة طبقة حاكمة كما في كل شكل سياسي لما قبل الشيوعية ؟ وهل إنَّ المعنى فيه ديكتاتورية سلطوية ؟ أم إنها ستكون ديكتاتورية حسب المعايير المألوفة في العلم السياسي حيث لا تكفل أية حرية وتكون ممارسة السلطة تعسفية ؟ فالأسئلة التي تطرح من قبل المفكرين السياسيين حول توضيح مفهوم الديكتاتورية المراد تطبيقها ، إنما تخضع لمنهج خاص يتعلق بفهم الماركسية للسلطة في اليد وما قبلها .

فقد طلب من (ماركس) قبل هلاكه بقليل أن يجيب على السؤال التالي :

إذا وصل الإشتراكيون بطريقة ما إلى السلطة فما هي القوانين التي يجب تبنيها ؟ وما هي القوانين التي يجب إلغاؤها بلا إمهال سواء على الصعيد السياسي أو في المجال الإقتصادي من تحقيق الإشتراكية ؟

فأجاب (ماركس) قائلاً : تقع المسألة في الغيوم ، وبالتالي فلا يكون الجواب هذا إلا نقد السؤال ذاته متابعاً جوابه ، إن الإستباق المذهبي والخيالي بالضرورة لبرنامج عمل في سبيل ثورة مقبلة لا يقوم إلا بحرف الكفاح الراهن .

ولكنه إذا لم يمكن أن توجد نظرية سياسية لمحتوى الإنتقال ولا لشكله كما لم يكن ممكناً من أجل الوصول إلى مجتمعهم الشيوعي كما يزعمون ، ولو ظلت السلطة في مرحلة الإنتقال وإلى حد غير معين سلطة سياسية كما يرى (لينين) فإنها تبقى محاصرة وغير قابلة للرد على الإدانة التي توجه لها حول نوعية السياسة التي على البروليتاريا أن تخوضها حتى تستولي على السلطة ، ولأن (ماركس) أنتقد صراحة البروليتاريا كمقولة سياسية ، فماركس لم ينتهِ إلى حل إلا بالتركيز الذي جاء به (أنجلز) حول الصراع الطبقي كمرحلة أولى من تناقضات المجتمع تؤدي بالنهاية إلى بروليتاريا العمال .

وهنا فاتهم أن الصراع ليس قائماً على المجال الإقتصادي وحده مع أنَّه شطر مهم في الصراع الإجتماعي وحتى أنَّ نظرية التطور الديالكتيكي للأشياء لم توفق في طرح الموضوع تاريخياً كصيغة من صيغ القبول الفطري العقائدي وبالتالي فلزوم التطور داخل في وسائل الإنتاج يحمل نفس التطور اجتماعياً بين البروليتاريا والبرجوازية .

والسلطة الدكتاتورية التي هي الركن الثاني في المرحلة الإشتراكية ليست ضرورية لأجل تصفية الحساب الرأسمالية فحسب كما تزعم الماركسية إذ تعتبرها ضرورة مؤقتة تستمر حتى يُقضىٰ على كل خصائص الرأسمالية الروحية والفكرية والإجتماعية وإنما تعتبر عن ضرورة أعمق في طبيعة الإشتراكية الماركسية ، المؤمنة بضرورة التخطيط الإقتصادي الموجه لكل شعب النشاط الإقتصادي في الحياة فإن وضع مثل هذا التخطيط وتنفيذه يَتَطَلَّبُ سلطة قوية لا تخضع للمراقبة وتتمتع بإمكانات هائلة ليتاح لها أنْ تقبض بيد حديدية على كل مرافق البلاد ، وتقسيمها وفقاً لمخطط دقيق وشامل .

فالتخطيط الإقتصادي المركزي يفرض على السلطة السياسية طبيعة دكتاتورية إلى حد بعيد وليست مهمة تصفية الجو من التراث الرأسمالي وهي وحدها التي تفرض هذا اللون السياسي من الحكم[1]

٦ - اضمحلال الدولة

يقول (أنجلز) عن اضمحلال الدولة : تأخذ البروليتاريا سلطة الدولة وتحول

(١) أسس اللينينية ص ٩٧ - ٩٨ .

وسائل الإنتاج في بادىء الأمر إلى ملك الدولة [1] .

وهذا المفهوم الإشتراكي للثورة إذ يجعل السلطة بيد البروليتاريا باعتبارها تمثل دور العمل في المجتمع ولا غنى للمجتمع دونها ، بشرط أن تكون وسائل الإنتاج بيدها وهذا في واقعه تمهيد للحاكمية المطلقة للحزب الشيوعي في المجتمع وبالتالي تحويل المجتمع إلى عامل داخل الحزب وبالقوة ؛ كما أنه يجب عليه أن يقبل بأي عمل يعهد به إليه في أي مكان كان وليس له أنْ يرفض ذلك [2] .

ولكن (أنجلز) أضاف لمقولته السابقة بأن البروليتاريا بذلك تقضي على نفسها بوصفها بروليتاريا ، وهذا الاستنتاج الانتزاعي نظرياً قائم على فكرة التولد السببي للمعلولات من داخلها كما أدعت الماركسية بذلك ، لأن البروليتاريا هنا لا تقضي على نفسها بل تثبت مركزية السلطة بيدها إذ تنتزع القدرة من الآخرين وتحولها إلى سلطة بروليتارية .

وأي قانون فعلي مارسته الماركسية قائل بانقضاء دور الحزب البروليتاري بعد تولي السلطة . ولكنه يرى مع ذلك ضرورة الدولة لحفظ وسائل الإنتاج ، بداهة إنه يرى تلك الضرورة من خلال السلطة البروليتارية في الدولة أي القوة الحزبية المنظمة التي تمثل آراء (ماركس ولينين) : باستخدام نظام الطاعة الحديدية الصارم الذي يتصف بالقسوة والطغيان والاستبداد كما عن (ستالين) .

ويرى (أنجلز) في نهاية مطاف تنبؤاته فيقول :

وفي نهاية الأمر عندما تصبح الدولة حقاً ممثّلَ المجتمع بأكمله عندئذٍ تجعل نفسها بنفسها أمراً لا لزوم له . وهذا القول لم يعتقد (أنجلز) نفسه به لعدة أمور :

١ ـ إنه لم يعط مدة يرى فيها تحقق هذه النبؤة .

٢ ـ إنه لم يعط كيف يكون عليه حال المجتمع من الناحية النفسية والإجتماعية والسياسية عند الوصول إلى تلك الحالة .

٣ ـ إنه لم يوفق بين نظريته والمشاعر الإنسانية ، إذ يفترض ويلح ، في مقولة

(١) النظام الشيوعي ص ٢٧ .

(٢) مختارات لينين ج ٢ ص ٢٨٧ .

سابقة التأكيد على اعتماد القمع والبطش بين صفوف المجتمع وهذا الواقع ما تصرح به الماركسية وعلى ألسن قادتها .

إذن فكيف لها أن توفق بين المشاعر الحزبية والإرادة الإنسانية ، طبعاً سيقولون إنَّ ذلك موكول للممارسة الحزبية في الدولة ، ولكن القول بالممارسة قول غامض ليس فيه دلالة على نوع ماهية الفعل الذي تمارسه اللجان العمالية مع المجتمع .

ونظام الطاعة البوليسي ليس حلاً للإشكال بل هو تعقيد للمفهوم وكلمات القادة الشيوعيين ترسخ وتدعم مفهوم البطش والقوة وذلك يدل على أنَّ منهج النظرية ليس من واقع العقل الإجتماعي وغريب عليه فقبوله مرهون بصمته ومع انكشاف خطئه لأنه يمارس العنف استحال أن يطبق نظريته كما يريد .

٤ ـ إنه افترض زوال المجتمع الطبقي وإحلال محله المجتمع الشيوعي ، وهذا الإفتراض لا ندري منشأه من أين أتى ؟ فهل جاء من تطور وسائل الإنتاج أم من تطور المجتمع أم من الاثنين معاً ؟ ولكن ما هو دور العلوم التكنيكية في هذا المجال ؟ فهو أعطى الإفتراض دون أن ينشيء احتمالات مؤيدة ومخالفة وهذا بدوره توجيه ودعوة حزبية للقمع والبطش وسلب الحريات ، وعنده فلا قيمة للتنظير الفلسفي أو النبؤة السياسية ، فكل ذلك ومثله معه لم يجب ولم يتطرق إليهم (أنجلز) .

ولعل (لينين) حاول أنْ يوجه هذه التقولات بما يناسب الفكر اللينيني الثوري المطالب بالتغيير الإجتماعي لكنه وقع في إشكالات مختلفة منها :

١ ـ وجه عبائر (أنجلز) إلى كون الذي يعنيه هو كومونة باريس ١٨٧١ ، فانجلز يتحدث عن قضاء الثورة البروليتارية على البرجوازية ، ولكنه يدعي بأن الدولة ستضمحل ويعني به أن الذي سيضمحل هي البروليتاريا ، وهذا خلاف رأي (لينين) القائل : إنَّ جميع الناس يرون أن البلاشفة كانوا يستطيعون في الحكم لا أقول سنتين ونصف سنة بل شهرين ونصف شهر لولا نظام الطاعة الصارم ولولا نظام الطاعة الحديدي حقاً في حزبنا[1] .

٢ ـ وقوله بأنَّ الدولة هي : قوة خاصة للقمع ، إنما يعني به قمع البرجوازية ،

---

(١) اقتصادنا ص ٢٣٧ .

لأنه لا يرى حرية للناس إنما الحرية لحماية الدولة[١] . ولكن السؤال لا زال قائماً وهو : هل إن البرجوازية تعني جميع الشعب لكي يفترض له ظهور ديكتاتورية ؟ نعم يصدق قوله إذا كان المقصود بالقضاء هو تحويل وسائل الإنتاج وكل ما يتعلق بالإقتصاد إلى يد حزب البروليتاريا فذلك هو الصحيح ، إذ لا يعقل الإستعاضة عن قوة خاصة برجوازية بقوة خاصة بروليتارية إلا من هذا الوجه وهي ليست بتمام المطلب إذ يقتضي التصادم بين نظرية الإضمحلال وفكرة وجود القوة بيد البروليتاريا .

٣ - إن (لينين) لم يستطع تقرير مفهوم علمي للاضمحلال غير الثورة الاشتراكية لأن هذا الرأي وجد تبريراً لحل نظرية الطبقة البرجوازية وليس من الوجه العام معالجة ايجابية للموضوع ، إذ الحال أن الثورة البروليتارية حينها تقوم تثبت مركزيتها وصلاحيتها وقدرتها بالضد مع الحرية العامة ، وكون الإضمحلال لازماً فالحرية العامة لازمة الزوال وهذا الاستنتاج الجدلي يؤمن (انجلز ولينين) به .

فكما أن موضوعة (انجلز) قائمة على وضع خاطىء في التفكير فكذلك وقعت في خطأ في الممارسة عند (لينين) إذ لم يوضحا دور الديمقراطية في الثورة وما بعدها . فلينين يقول : نحن لسنا بخياليين ونحن لا نفكر أبداً إمكانية وحتمية وقوع مخالفات من أفراد كما لا ننكر ضرورة قمع هذه المخالفات ولكن هذا الأمر لا يحتاج أولاً إلى آلة خاصة للقمع ، إلى جهاز خاص المقمع فالشعب المسلح نفسه يقوم به ببساطة ويسر كما تقوم كل جماعة من الناس المتمدنين حتى في المجتمع الراهن بتفريق متشاجرين أو بالحيلولة دون الإعتداء على إمرأة[٢] .

فالديمقراطية إذن تزول حسب الإرادة الكلية لقوة الحزب وهي المعجلة بنهاية القوة المقابلة بالضد لإرادة الجماهير وليست هي معها وبذلك تنتفي بالقمع والقسوة .

قال (كافالسون) في ظل الشيوعية لن تكون ثمة دولة ، ولكن هذا لا يعني أن المجتمع الشيوعي لن يحتاج إلى تخطيط الإنتاج والإستهلاك وحساب الحاجات ولكن

---

(١) أصل العائلة انجلز .

(٢) حقيقة الشيوعية ص ٣٦ .

هذا التنظيم سيقوم به أفراد المجتمع على مبدأ المبادرة[1] .

فما ستنتاجات (كوفالسون) وأقطاب المادية الماركسية فيها كثير من التجاوز على أسس التفكير المنطقي السليم فهو يعطي وبناء على مذهب تناقض الديالكتيك بنهاية حتمية للدولة ولكنه لم يكن دقيقاً حينما عهد بحل إشكالات الناس بعد اضمحلال الدولة إلى مبدأ المبادرة فهذا الايكال جعله بمستوى الحاجة الالزامية في شرط تحقق التخطيط الذي تقوم عليه المبادرة ، ولكن نفس المبادرة عائدة إلى أفراد وهؤلاء غير متساويين في الكفاءة والقدرة والرغبة والعلم ، ولو صح ثبوتاً وجود مبادرة من أحدهم فإن مبادرات أخرى ستكون في الطريق معها أو فيها إلى الطرح ، ولو سلمنا جدلاً بمبدأ المبادرة فلمن تقدم هذه المبادرة ؟ ومن المسؤول عن تنفيذها ؟

إنَّ جزء تناقض وجد في نفس الأطروحة القائلة بمبدأ المبادرة ، لأن جميع الناس لهم مشاعر وعواطف ونزعات مختلفة وإذا كان هذا فإنه يبقى التفضيل حسب الإنتماء الحزبي غير ذي دليل ، إنَّ جملة حقائق ستظل تراوح مكانها بين آراء أقطاب الماركسية وستظل إجاباتهم عاجزة ولو نسبياً في الإستدلال برهانياً على صحة جدلية الاضمحلال .

ويقول (لينين) : إنَّ الجهاز الخاص للآلة الخاصة بالقمع وهو الدولة أمر ضروريّ ولكنها تغدو دولة انتقالية تكف عن أن تكون الدولة بمعنى الكلمة الخاصة دولة في سبيل الفناء[2] .

ويعلق (دوفرجيه) على ذلك بالقول : إنَّ هذه النظريات العتيقة المستوحاة من المسيحية المزعومة مسيحية عصر التفتيش قد رجع إليها الفاشستيون الذين يرون كما يرى (السيد مونترلان) أن ركل الأدبار بالأرجل هو الذي يصنع أخلاقية الشعوب ، وكثير من المحافظين المعتدلين في الظاهر يرون هذا الرأي أيضاً لكنهم لا يجرؤون أن يعلنوه .

وبالتالي فهذا تناقض إذ كيف يحدث الإضمحلال بالقوة والعنف فهو ليس ثورة وإنما هو انتقال ديناميكي إلى روح الشيوعية وهذا الإنتقال لا يحتاج إلى ركل الأدبار

(١) المادية التاريخية ص ٢٦٩ .

(٢) مدخل إلى علم السياسة ص ٢٤٤ .

بالأرجل إنما يحتاج إلى شيوع روح الأخوة والتساوي وذلك محال إذ فيه انتفاء للطبقية وهذا تأكيد عليها .

وتبقى نظرية إضمحلال الدولة مدار بحث عند العلماء فقد قال الشهيد الصدر (قدس سره)) في رده عليها قائلاً : من حقنا أن نتساءل عن هذا التحول الذي ينقل التاريخ من مجتمع الدولة إلى مجتمع متحرر منهاكيف يتم هذا التحول الإجتماعي ؟ وهل يحصل بطريقة ثورية وانقلابية ؟ أو أنَّ التحول يحصل بطريقة تدريجية فتذبل الدولة وتتقلص حتى تضمحل وتتلاشى ؟ فإذا كان التحول ثورياً فمن هي الطبقة الثائرة التي سيتم على يدها هذا التحول ؟ وقد علمتنا الماركسية أنَّ الثورة الإجتماعية على حكومة إنما تنبثق دائماً من الطبقة التي لا تمثلها الحكومة . وإذا كان التحول تدريجياً فهذا يناقض قبل كل شيء قوانين الديالكتيك التي ترتكز عليها الماركسية فإن قانون الكمية والكيفية في الديالكتيك يؤكد : أن التغييرات الكيفية ليست تدريجية بل تحصل بصورة فجائية وتحدث بقفزة من حالة إلى أخرى وعلى أساس هذا القانون آمنت الماركسية بضرورة الثورة في مطلع كل مرحلة تأريخية . والتحول التدريجي السلبي كذلك يناقض طبيعة الأشياء ، إذ كيف يمكن أن نتصور أن الحكومة في المجتمع الاشتراكي تتنازل في التدريج عن السلطة وتقلص ظلها ، حتى تقضي بنفسها على نفسها بينما كانت كل حكومة أخرى على وجه الأرض تتمسك بمركزها[(١)] .

٧ ـ نقد العقل الماركسي

إن نقد العقل الماركسي يجب أن يمر عبر هذا المفهوم القائل : بأن الماركسية تعتبر الطبقية ظاهرة اقتصادية وتحاول القضاء عليها عبر الإعلان عن دكتاتورية البروليتاريا وتأميم وسائل الإنتاج . ولعل فلسفة الوجود ونظرية الديالكتيك من حيث المفهوم قيمة معلقة بين الاتجاهين الفكري الإجتماعي ، والعقلي السياسي لأن الكل فرع المعرفة الموضوعية للاتجاه العام حياتياً ، ولأن المعرفة تقوم على أسس فلسفية وعقائدية خاصة اقتضى أن يكون المذهب الإيديولوجي ، وبها يكون العقل دائراً مدار الإعتقاد المنبثق من الواقع الموضوعي لفلسفة الوجود .

---

(١) اقتصادنا ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩ .

فالثبوتية مرحلة متقدمة في مصدر العلاقة التجريبية بين الواقع الموضوعي والاعتقاد وهو أثر إيجابي من الواقع الاجتماعي ، والماركسية لا ترى بأن العقل هو مصدر كل التأثيرات الفلسفية والنظرية في الواقع الموضوعي إذ إنها تعتبره جزئياً والجزئية هنا باعتبار صناعة النظرية هي ليست تمام العقل ، إذ الحالة ليست توقيفية على فئة أو طائفة خاصة ، إنما هي كلية تناسبية بين السلوك النظري والصعيد الموضوعي ، وهذا ليس إلا سلباً للعقل كأداة مدركة وصاحبة قرار ونظرية لأن جزء المعرفة موضوعات يساهم العقل في ادراكها حسياً وعملياً إلى واقع الفكر عقلياً ، ولهذا قال (لينين) بالتبعية القهرية إذ يقتضي تمويل الأمر مادياً من جيل لآخر دون ممارسة إيجابية في الواقع ، بالمفهوم الإنشائي والجعلي ، ويعتبر القهرية على أساس المنطق المتبوع وهو منطق القوة المفروضة التي تفوض باتخاذ القرارات وتنفيذها ترتيباً في الداخل والحواجز خارجياً ، وبالموضوع الذي يفترضه تصبح القيم السياسية تابعة للقيم الشرطية صاحبة القرار والتنفيذ إذ يحتمل أنَّ الموضوع للقيم أمرٌ أخلاقي أو ديني وهذا يحتاج إلى تنظيم بالقيم تبعاً للمذهب الفكري الماركسي أي سلب روح الإختيار من العقل الطبيعي ، والسلب معناه التوجيه المقصود دون مبالاة بالرأي والرأي الآخر ، وهكذا توجيه نوع من الطوعية الاصطلاحية القائلة : بالانقياد بدون تصريف واقعي ودون أن يكون لها فيه وجه حق[١] وهذا التوجيه هو صيغة القضاء على الرأي المعارض وهو برهان يدل على السلب الإقتضائي دستورياً .

فقد جاء : بأن النظام الشيوعي يجبر المواطنين على العمل فليس لهم الحق في تركه وعللوا ذلك بأن نجاح حركة الإنشاء الإشتراكية لا يمكن ضمانها على الأسس الاختيارية ويجب أن يحل محلها برنامج مرسوم لتوزيع العاملين في الحياة الصناعية على سبيل الإرغام[٢] .

ويقول (لينين) في رده على حرية العامل ورفع الحالة الجبرية التي تؤدي إلى السلب القهري للإرادة قائلاً : نحن لا نستخدم العمال باعتبارهم أحراراً يعملون أو لا يعملون وإنما نستخدمهم باعتبارهم مكلفين بالعمل ولهذا فإنهم لا يملكون حق ترك

---

(١) وقعة كربلاء للمؤلف ص ١٢١ .

(٢) الدستور السوفييتي ص ١٠٠ .

العمل المحدد لهم[1] وبالتالي فهم يمارسون العمل حسب المقتضى السياسي الذي يمثل العقل الحزبي لا إنَّ العمل قائم على درجة من الكفاءة والقدرة بحيث يتسنى للمجموع مجالات الإبداع والمهارة .

ولأن الإعتبار تكليفي يجب تنفيذه وليس هو حق تخصيصي يمارس الفرد فيه ما يستطيع أن يقدم من جهد وكفاءة لازمة في زيادة الإنتاج وجودته ، إذ المحفز هنا الخوف ولذا قال (بفرج) : إن الأحرى والأكثر لياقة هو أن يكون الباعث للناس في مجال الإبداع والنشاط الطموح والرغبة في القيام بشيء هو الأمل لا الخوف وإذا كانت البهائم مساقة بعامل الخوف فالناس مقادون أو يجب أن يقادوا بالأمل لا بالخوف[2] .

وفرض (روسيا) العقوبات الصارمة على تارك العمل او المتهاون فيه فقد صدر مرسوم في ٢٤ سبتمبر ١٩٣٠ نص على أنه ليس للعامل أنْ يتخلى عن أي عمل أسند إليه وإلا فإنه يُعد هارباً ويحكم عليه بأن يقضي عشرة أعوام في معسكرات العمل الإجباري كما أنه صدر عين هذا المرسوم في ١٠ اغسطس ١٩٤٠ .

وهذا ما تريده وتفكر به الماركسية أن يظل الإنسان مقيداً بالوسائل التي تستخدم من أجل تثبيت النظام الشيوعي ولذا فالعقوبات لم تستثن حتى المرضىٰ : إذ إنَّ التغيب عن العمل أيام المرض يجعل العامل عرضة للمحاكمة[3] .

وتبقى العلاقة الإنتاجية التي هي ملاك عقل النظام الماركسي عاجزة عن الأداء والممارسة وعاجزة عن الخلق والإبداع ، ولقد نصت فقرات من الدستور على أنه يجب على العامل أن يقبل بأي عمل يعهد إليه في أي بلد وفي أي مكان كان وليس له أنْ يرفض ذلك بلا فرق في ذلك بين الرجال والنساء ، فقد فرضت على المرأة قوانين ليس لها حق التخلي عنها[4] .

وبالتالي يجب أن تكون جميع الطاقات عاملة ومتحركة بالضرورة لإرادة العقل الماركسي وحزبه الذي هو مالك كل شيء في مقابل لا شيء أي أنه يجب أن يكون

---

(١) النظام الشيوعي ص ٤٧ .
(٢) الضمان الإجتماعي ص ١٧٩ .
(٣) الحياة السوفيتية ص ٣٠٠ .
(٤) حقيقة الشيوعية ص ٣٦ ، الدستور السوفييتي ص ٥ .

مفهوماً أن العامل الذي يعمل في معمل من المعامل لا يملك نفسه فالمعمل هو الذي يملكه[1] .

٨ - ديناميكية العقل الماركسي

لقد فعل (ماركس) عكس الماورائية تماماً ، فالمفكر الذي دارت آراؤه حول العمل لم يفكر قط في التاريخ بمعزل عن الطبيعة وقد قال (لفيورباخ) لا طبيعة بلا عمل ، ولكنه يُذكر الماركسيين بأنه لا عمل بلا طبيعة ، وذكر في (رأس المال) أن العمل أبو الثروة والأرض أُمُّها مستعيراً عبارة (وليم بيني) وتشويه الرسالة من قبل الفكر الإشتراكي فقد استطاع (ماركس) رؤيته في حياته وبذل المستحيل لإصلاحه بطريق البريد إلى جانب غيره من الطرق ، وكان الإخفاق المعروف لمؤتمر غوتا عام ١٨٧٥ ، وفي رأس البرنامج الإشتراكي هذا الإعلان الأساسي : « العمل مصدر كل ثروة وكل ثقافة » .

وينقض (ماركس) على قلمه ، الطبيعة مصدر القيم المتداولة وهذا هو ما تتمثل فيه الثروة المادية تماماً كالعمل الذي ليس هو نفسه سوى مظهر لقوة مادية قوة العمل البشري ، ولكن في الواقع ، ماذا يكون مصير عامل بلا وحدات حرارية وصناعة بلا مصادر طاقة وتحول من دون مواد أولية ؟

ولم تمنع هذه الملاحظة الجاحدة ولكنها نابعة عن حسن الإدراك من أن يرى نقد برنامج (غوتا) في أحد الأدراج ، بعد أن أخضعه زعماء حزب العمل الألماني للمراقبة بحيث تبنى المؤتمر العبارة المجرمة من غير تعديلات وقد عادت تلك الجملة بالنفع لأنها حولت في الرؤوس أبطال العمل الصناعي إلى مالكي مفاتيح الثروة والثقافة في العالم المتمدن ولم تكن إستبدادية الإنتاج قد سقطت مع ذلك من السماء فأي استيهام عنيد كان قد استطاع إذن أن يوقظ عند مناصريها منطق ماركس ؟ أم أن الاستيهام كان موجوداً من قبل في منطقه ؟ وكيف أمكن الوصول إلى هذا اللامعقول ؟ .

لا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة من دون العثور على الخيط الموّجه لتفكير (ماركس) ، فالعلاقة التناقضية طبيعة ـ تاريخ تملك كعنصر وسيط العمل الذي

---

(١) النظام الشيوعي ص ٤٧ .

يسلك هذه المقولات بعضها في بعض بينما تفكك المادية النظرية ما بينهـا من روابط وبالعمل الذي يستطيل صناعة يصبح الذاتي موضوعياً والعكس بالعكس .

وتتساوى الطبيعة مع التاريخ والتاريخ الاجتمـاعي جزء حقيقي من التـاريخ الطبيعي أو من تحول الطبيعة إلى إنسان وهذا التحول زمامه الإنتاج الماديّ ، فالإنسان هو المخلوق الطبيعي الوحيد الذي لم يُمنح الطبيعة بدءاً بطبيعته هو ، وذلكم هـو ما فات (فيورباخ) الذي كان يريـد بخلاف (هيغـل) أنْ يعيد الحقـوق إلى الإنسان الواقعي بكل ما يملك من ثروة محسوسة .

وغني عن البيان أنه لم يدرك المحسوس إلا في شكـل شيء لا في شكل نشـاط وهذا ما جعل ماديته تكون نظرية فـ (فيورباخ) يتأمل الجـوهر البشـري كما يتـأمل الأشجار المثمرة في بستانه . . . وبالإجمال فإن (فيورباخ) يذيب التاريخ في الطبيعة لأنه يذيب الممارسة الإجتماعية في الشيء المحسوس فالممارسة أساساً تعني العمل ، والعمل المادي يعني تحول العالم والعامل في آنٍ معاً والإنسان بوجه عام يُغفل الشروط المادية التاريخية للعمل المنتج .

ومما لا ريب فيه أن الإنسان مستمد من الوجود الـطبيعي ولكن هذه الـطبيعة نقطة إنطلاق لا قاعدة فعلية إنها افتراض منطقي مسبق لا حقيقة راهنة وهكذا يتميز علم التاريخ الواقعي الخاص بالإنسان بشكل جذري عن العلوم الطبيعية بأن طبيعة الإنسان لا تعدو أن تكون شيئاً واحداً هو نمو الإنتاج الإجتماعي والبشريـة من أولها إلى آخرها تاريخية بما هي من أولها إلى آخـرها منتجـة للعالم ولـذاتها والميـزة الخاصـة بالإنسان داخـل الأنواع الحيـوانية هي أنـه لا يملك ميزات طبيعية بل أدوات تقنيـة والناس يبدأون بالتميز من الحيوانات بمجرد أن يبدأوا بإنتاج وسائل وجودهم بشكل مباشر ينتج الناس بشكل غير مباشر حياتهم المادية نفسها أو بأنَّ إنتاج الحياة سواء في ذلك إنتاج الإنسان حياته الخاصة بالعمل وانتاجه حياة الآخرين بالأنسال .

يبدو لنا إذن منذ الآن وكأنه غلّة مزدوجة نعود بالخير على علاقة طبيعية من جهة وعلى علاقة اجتماعية من جهة أخـرى ، وفعل العـلاقتين المشتـرك يجعل التعـارض والإنسجام يتعايشان ولكن الطبيعة البشريـة هي الجانب الـلاإنساني في الإنسـان وما ينبغي على الإنسان الحد منه ليتمكن من إنتـاج ذاته بشكـل كامـل وهذا مـا لا يقره

العقل الماركسي ، ولكن حين يستجيب حدّان كل لتحكم الآخر ، فمعنى ذلك دائماً أن أحدهما أكثر استجابة من الآخر والمحدد عند (ماركس) هو بالتأكيد العمل والتاريخ والإنسان .

وتمثل الطبيعة القاعدة الجامدة بوصفها شرطاً مسبقاً للانتاج .

وهي اقتصادياً المادة الأولية الواجب تحويلها .

وهي سياسياً الأصل العرفي الموغل في البعد الذي ينبغي دائماً الإنفصال عنه أكثر فأكثر المتمكن من العثور عليه يوماً في صورة كاملة .

ومما لا ريب فيه أننا سوف نعود إلى نقطة انطلاقنا في نهاية المطاف تماماً في عملية لَمّ الشمل الشيوعية إذ إنَّ تاريخ البشرية الماركسي منذ البداية يعلم أنه سوف يتيه في آلامه وأنه سوف ينتهي بالعودة إلى منشئه،وفي انتظار ذلك يبقى أن الحدَّ الأول في الزوجي طبيعة ، تاريخ يحتل المرتبة الرديئة التي تذكر بمرتبة الامتداد في وجه الفكرة عند (سبينوزا) أو بشكل أبسط مرتبة الفلاح في وجه العامل في المجتمع الصناعي والفلاح الذي يزرع الطبيعة مدين للعالم الذي يصنع التاريخ بأكثر مما هو مدين له هذا الأخير . والطبيعة هي مكان الماضي أو مكان التجزئة أو مكان اللاعقلاني أو مكان الحاجة الطارئة أو حتى مكان الإنسان المنزوع الملكية والتاريخ هو مكان التحول أو مكان التوحيد أو مكان التخطيط أو مكان الإستقلال الواعي أو حتى مكان الإنسان السّاعي إلى استعادة جوهره الضائع في الخارج الطبيعي وليس هناك ما هو مصنوع وكل شيء يصنع نفسه بحركة تبادل إنتاج مزدوج ودائم تجمع المفعول إلى الفاعل عدا أنَّ (ماركس) استبدل الفاعل الأصلي التركيبي بالنشاط الإجتماعي المنتج ، أو الوعي الفرد (لديكارت) بالممارسة الجماعية من غير أن يثور الجهاز المنطقي الخاص بالعلاقة المثلية وانعدام التساوق واضح في العلاقة وليس من مصالحه نهائية بين الطبيعة والتاريخ إلا في ظل الواقع الموضوعي للحركة الجادة بتطبيع الإنسان على القيم الموضوعية الممارسة في طريقة المشاهدة والإنتاج والتفاعل بين الأثر القابل والمقبول في الصياغة الإنتاجية وتلك تتحقق حينما يجعل العالم الطبيعي أداة للسير إلى الواقع الموضوعي صاحب النظرة العقيدية المستقاة من مفهوم الاتساق بين الفطرة البشرية والحاجات الطبيعية .

وتلك هي موضوعية الهدف الواقعي للإنسان في الجعل الطبيعي للعالم وهذا هو التناسب الأزلي بين التبادل الوجودي للطبيعة والتاريخ والإنسان بما هو محتوى للمفاهيم ترتبط بالعقل الطبيعي للإنسان المستهدف بالحركة الجوهرية للتغيير الموضوعي للعالم .

٩- الدين والعقل الماركسي

يبدو أن للماركسية رأيين في الدّين أحدهما فلسفي والآخر سياسي ولا ريب أن الاثنين معاً يكونان رأياً واحداً كتب فيه (ماركس) رأيه حول المسألة اليهودية قائلًا :

إن التحرر السياسي لليهودي وللمسيحي وبتعبير موجز للإنسان الديني إنما هو تحرير الدولة من اليهودية ومن المسيحية ومن الدين بصورة عامة ، والدولة تتحرر من الدين بتحررها من دين الدولة ، يعني بعدم اعترافها بأي دين .

وهذا الرأي له مردود حول علاقة الفرد الماركسي بالدين ، لأن العلاقة للدين من البشر علاقة فطرية أثبتها علماء الإجتماع والطبيعة نابعة من وجود الفرد على الأرض فليس هو إنكار مقابل فلسفة خاصة في شرط واقع موضوعي من الناحية الفعلية وذلك ما يدركه العقل بنطاق المعلوم الخارجي والواقع الفطري فهو يركز العلاقة كلياً بمبدأ الوجود ونظرية ثبوت القوانين بمستوى الطبيعة فالواقع حسب المنطق الطبيعي يرتب المتعلق بالقدرة الأزلية بالبعد الواقعي للإنسان وطريقة وجوده الطبيعي وعليه فهي ناظرة إلى مستوى الجمع الكلي الذي ينتفي للمعارض ويوقع الأثر ضمن الذاتية الطبيعية ، وبها فالثبوت شرط لتحقق علة الوجود في الذات من الوجود المطلق سواء على مستوى الطبيعة البيولوجية أو السيكولوجية وليس هو خروج من الناقص جدلاً لثبوت علته الكبرى في الحقيقة المطلقة ولذا هو بمستوى البرهان على قول علماء الحكمة فيما يخرج من الناقص إلا ناقص وهذا خلف للواقع الذي هو ارتباط الماهية بالجوهر ارتباط الوجود بالطبيعة على هيئة الأمر الكلي الثابت .

والرسوخ متعلق بالعقل الطبيعي والفطري وذلك لا يكتسب المفاهيم من

التربية السوسيولوجية ولا هي قادمة بتأثير عامل الانتربولوجيا في حياة الإنسانية إذ الثابت أن نظرية الاكتساب تأتي بالدرجة الثانية في مستوى الوجود وعلى الطبيعة فالواقع المنطقي هو عقل الإنسان الفطري وذلك مجبول بحكم وجوده على تعلق بالفيض المطلق ، والتعلق علّة ثبوتية للنظرية والمصداق ، فالموضوع والمحمول قضية واحدة في الفرد المتعلق بالفطرة بفكرة الوجود المطلق ، وليس هو تطور في مستوى الواقع الداخلي وإنما هو ثبوت للواقع على مستوى النفس والروح ومتعلق بثبوت الحكم العقلي على طول وعرض ثلاثية ـ الروح ـ العقل ـ الطبيعة .

ولقد أُثبِتَ فلسفياً وعقلياً وجود الواحد بوجود الآخر ، ولا ضد بل العكس هو الثبوت والإثبات عقلاً وشرعاً وإن كان هذا متأخراً برتبته ولكنه داخل في نظرية الاكتساب الطبيعي للمعلومات من الواقع الموضوعي .

إذا تم هذا فنقول: النظرية الماركسية بنت أفكارها على إنكار الله والنزعة الدينية وقد جاء على لسان (ستالين) قوله : يجب أن يكون مفهوماً أنَّ الدين خرافة ، وأن فكرة الله خرافة ، وأن الإلحاد هو مذهبنا[1] . وهذه الفكرة بما تحمل قائمة على إنكار مفهوم الله وجوداً وعدماً وإنكار وجود الدين الذي هو امتداد لفكرة الوجود المطلق لله سبحانه وهذه الفكرة تجر إلى إنكار للواقع الموضوعي الإجتماعي إذ هو قائم على درجة التلبية ومقام الواقع الإقتصادي .

ولهذا فالإنكار يصحبه عدمية ثبوت الشيء في وجوده ومن هنا كان عندهم أنه : ليس صحيحاً أنَّ الله هو الذي ينظم الأكوان ، وإنما الصحيح هو أنَّ الله فكرة خرافية اختلقها الإنسان ليبرّر عجزهُ ولهذا فإن كل شخص يدافع عن فكرة الله إنما هو شخص جاهل عاجز[2] .

وهذا القول هو في الواقع ما كانت تثيره الماركسية على أنَّ الدين نشأ نتيجة لعجز الإنسان القديم وإحساسه بالضعف بين يدي الطبيعة وقواها المرعبة .

ولكن ذات التفسير وجدته الماركسية عاجزاً عن القيام بتصورات الماركسية

---

(١) النظام الشيوعي ص ٥٤ .

(٢) النظام الشيوعي ص ٩٣ .

الفلسفية وأنه شذوذ عن أفكارها حول الواقع الاقتصادي الذي ترتبط بـه تفسيـرات الواقع الإجتماعي والسيـاسي ولهذا عبـر (كونستـانيون) بقـوله : ولكن المـاركسية اللينينية قد حاربت دائماً مثل هذا المسخ للمادية التاريخيـة وأثبتت أنه ينبغي البحث عن منبع الأفكار الإجتماعية والسيـاسية والحقـوقية والـدينية في الاقتصـاد قبل كـل شيء[1] .

وبذلك رأت أن الواقع التفسيري لظاهرة الدين يجب أن يرتبط بالواقع الذي تتصوره الماركسية مادياً فهي إذ ترى أن التناقض الطبقي ودور القـوى الحاكمـة كان صاحب الأثر في عملية نشوء الظاهرة الدينية وبـذلك قـال (ماركس) : إن البؤس الديني هو التعبير عن البؤس الواقعي والإحتجاج على هـذا البؤس الواقعي في وقت معاً ، فالدين زفرة الكائن المثقل بالألم وروح عالم لم تبق فيه روح وفكر عالم لم يبق فيه فكر أنه أفيون الشعب ، إذن فنقد الدين هو الخطوة الأولى لنقد هذا الوادي الغارق في الدموع حيث يركز الدين هو الله »[2] .

وبذلك يكون (ماركس) قد اعتبر ظاهرة الدين حركة جعلية قامت بها القوى الحاكمة لتثبيت سلطانها وهو عمل تخذيري لسلب روح الانتفـاضة والـرفض للواقع البائس الذي تقوم به القوى المستغلة التي يهمها أن تبقي على مصالحهـا الاقتصاديـة ورساميلها ثابتة تزداد بفضل روح التذويب القائمة على سلب الفقراء روح الرد على الأغنياء .

ولكن (ماركس) فاته أن الواقع التاريخي والإجتماعي لظاهـرة الدين لم يكن عملية اختراع يقوم بها الأغنياء لتسكين ثورة الفقراء ، بل الثابت لدينا أن الأديان هي روح عالم كلي قام الفقراء بدور المبلغين والدعاة فيـه ، فالمسيحيـة قامت وتـرعرعت وامتدت في الأفاق بفضل جهود وعمل الفقراء وفي ذلك براهين وأدلة أثبتها التاريخ وهو لم يكن في يوم نصير المستكبرين بـل هو روح ضـد عالم يستكـين للظلم وللفقر والبؤس ، وإذا كان المسيح (ع) يقول :

من أراد أن يكون فيكم عظيماً فليكن لكم خادماً وأنه أيسر ان يدخل الجمل في

(١) دور الأفكار التقدمية في تطور المجتمع ص ٤ .

(٢) كارل ماركس ص ١٦ ـ ١٧ .

ثقب إبرة من أن يدخل غني إلى ملكوت الله .

وبذلك تكون الفكرة العامة للدين ليست وليدة أفكار الأغنياء فالفقرة السابقة نقيض لمفهوم فكرة النشوء المادي الماركسي وليس هو علاقة الفقير بالغني فالواقع الإجتماعي وتاريخ المجتمعات البدائية يحكي قصة نشوء وتطور الأفكار الدينية وأنها لا ترتبط بظاهرتي الغِنى والفقر لما هماذاتيّي اللفظ فالمسألة لا تتعلق بالهيكلية التنظيمية لعلاقة السادة بالعبيد ، وبذلك تصبح نظرية النشوء على أساس المذهب الاستغلالي غير دالة على حسن التعبير وأنها بعيدة سيكولوجياً واجتماعياً عن الظاهرة نشوءاً من حيث الواقع .

وفلسفة عصر وجود الأديان هي قصة النفي للمقولة الماركسية وحججها التبريرية ، أما هل الدين هو افيون الشعوب ؟ أصبحت مقولة (ماركس ولينين) عقيمة إلى حد في تصوراتها للعمل الثوري وأداة المجتمع فالثورات الإجتماعية السياسية التي حدثت في عصر النهضة وفي انشقاق الكنسية وظهور موجة الإصلاح الديني البروتستانتي ما هي إلا فلسفة عملية لثبوت مقولة الدين والحكومة والقابلية على صنع التغييرات في المجتمع ، وإن كانت آراء الفلاسفة والمفكرين عجزت عن مجاراة الظاهرة على أنها نشوء وارتقاء في الواقع الموضوعي للحركة والتطور من حركة الذات الجوهرية ينبثق منه ذات الشعور القائم على فلسفة الثورة والإنبعاث من الدين ، وبذلك تعتبر المقولة ساقطة من الاعتبار ويصبح تأكيد (لينين) على أن :

من أهداف حزب العمال الديمقراطي الإشتراكي في (روسيا) هو أن يحارب وبلا هوادة كل نزعة دينية في افئدة العمال إن منهاجنا يتضمن بالتالي الدعوة للإلحاد على أوسع نطاق ممكن .

فالاعتبار منشأه من القيمة الواقعية التي يتصورها الدين في علاجه للمجتمع والنظرية الشيوعية التي هي ضد لا يجتمع مع الدين فإذا ولج أحدهما خرج الآخر من النافذة كما يقول (شكسبير) فهي نظرية قائمة على تحديد منهج الدين سلوكاً وعملاً واعتقاداً والتحديد هو القول بعدمية الدين في نظرته تجاه المجتمع وسلب هذه النظرة باعتبارها علاقة بين الفاعل والمفعول في الحركة والسكون تجاه الوجود والعدم .

فالاعتبار بالواقع النشط لحركة البرجوازية ليست بمستوى قيام أثر تابع له

بالحركة ، والتطور الإقتصادي والسياسي الذي احرزته خلال ثورات متعددة منذ عام ١٢١٥م جعلها في موضع لا تصل إلى مستواه البلدان الأخرى ومعنى ذلك أنه لم يظهر (لوثر) في (انكلتره) استجابة للوعي البرجوازي فيها .

إنَّ نفس ظاهرة الوجود كانت لدى (هيغل) موضع تأمل حتى طرحها (أنجلز) من الذهن بقوله : إن الوجود قبل الأرض للفكرة المطلقة التي قال بها (هيغل) إنْ هو إلا بقايا وهمية الإيمان بخالق فوق الأرض وأنَّ العالم المادي الذي تدركه حواسنا والذي ننتمي إليه نحن أنفسنا هو الحقيقة الوحيدة[1]

وهذا الواقع جميعاً صورة الدين عند المسيحية الذي أثبتنا فيه ومن خلال الفعل النظرية الواقعية في فلسفة الوجود وأعتبر أن الدين ظاهرة ناشئة لا من علاقات الإنتاج والتناقض الطبقي وليس هو صيحة المجتمع البرجوازي لإغراق العالم الفقير بكابوس الرعب الذي ينحني للإراده البرجوازية وليس غير ذلك وأما الاعتبارات الأخرى فهي فلسفة التناقض الذاتي الذي يعبر عن القوة المركبة من الفعل والإرادة وجوداً وعدماً في الهيئتين .

وبذلك تنعدم مقولة (لينين) : كلما تحررنا من نفوذ الدين أزددنا اقتراباً من الواقع الإشتراكي ولهذا يجب علينا أنْ نحرر عقولنا من خرافة الدين[2] .

والفكرة الماركسية لم تقيد بالمحاربة للأديان ونبذها بخصوص المسيحية واليهودية إذ إنهم أثبتوا أن عموم فكرة الدين هي نتاج حاصل من نظريتهم المادية للاقتصاد والعلاقات الإجتماعية القائمة ، ومن هنا كانت نظرتهم تجاه الإسلام قائمة على رد دعواه واعتباره جزءاً من النظرية الكلية لظاهرة الدين ، ولأن الإسلام جاء بفكر أكثر عمقاً وشمولاً في مناحي الحياة والكون وعلاج الظواهر الإجتماعية بكثير من الاستراتيجية والنظرة الكلية والجزئية فالقانون الاقتصادي في الإسلام يعلق العلاقة بين الأوجه الثلاث في الملكية للفرد وللجماعة وللدولة ويقيم من خلال ذلك استدلالاً علمياً على رد فكرة الأصالة المطلقة وتعيين الكل بضابط الواقع الموضوعي في العلاقة الإنتاجية للمجتمع وللإقتصاد والنظرة عامة بمستوى الطموح .

---

(١) مقدمة لودفيغ فيورباخ ص ١٧ .

(٢) كارل ماركس ص ١٦ .

ولهذا كان رأي الشهيد (الصدر (قدس سره)) قائماً على فرضية إبطال قانون النشوء الديني في المذهب الماركسي ورد دعوى القول بالعلاقة الخاصة التي يصنعها الدين طبقياً ، مؤكداً على أنَّ فكرة الدين ليست وليدة ممارسة تقوم بها طبقة بفعل رومنطيقي لتحقيق فائدة حسابياً وعلى المستوى الجمعي فقال :

« وإذا أخذنا فكرة الماركسية عن التطور التاريخي للأديان لنطبقها على الإسلام الدين العالمي ، لوجدنا مدى التناقض الفاضح بين الفكرة والواقع فلئن كانت أوروبا دولة عالمية تتطلب ديناً عالمياً فلم تكن في جزيرة العرب دولة عالمية كذلك بل لم توجد دولة قومية تضم الشعب العربي وإنما كان العرب موزعين فئات متعددة وكان لكل قبيلة إلهها الذي تؤمن به وتتذلل إليه وتصنعه من الحجر ثم تدين له بالطاعة والعبودية فهل كانت هذه الظروف المادية والسياسية تدعو إلى انبثاق دين عالمي واحد من قلب تلك الجزيرة المبضعة وهي بعد لم تعرف كيف تدرك وجودها كقوم وشعب فضلاً عن أن تعي وحدة من نمط أرقى تتمثل في دين يوحد العالم برمته .

وإذا كانت الألهة الدينية تتطور من آلهة قوية إلى إله عالمي تبعاً للحاجات المادية والأوضاع السياسية فكيف طفر العرب من آلهة قبلية يصنعونها بأيديهم إلى إله عالمي دانوا له بأعلى درجات التجريد »[1] .

وبذلك يكون الإسلام ديناً لم يولد من التناقضات الطبقية أو الواقع الاقتصادي ، وقد حاولت الماركسية أن تضع أجوبة لأسئلة قد تراود الباحثين في المطلب وأنه يلزم أن يحارب بالطرق التي تكون ذات أثر وفاعلية كبيرة ليمكن بها تهديد قانونه النشط في الحياة وبنائها جرياً بالإعتبار : أنَّ الحاجة الماسَّة إلى تبصّر سياسي كبير وفهم معمق للعملبات الإجتماعية المعاصرة وذلك من أجل الكفاح ضد الإسلام كفاحاً سلبياً ، أي يكون بمستوى قدرات الإسلام الفكرية والعقلية بحيث يستوعب نظريات الإسلام وأطروحاته في حل المسائل الإقتصادية والإجتماعية بما يحقق توازن منطقي بين الإرادة والطلب،وتبرير العملية على أنها ممارسة كيفية ذات منفعة خاصة .

وقد جهد الشيوعيون في محاربة الإسلام ، وبذلوا قصارى جهودهم في إقصائه

(١) اقتصادنا ص ١١٨ .

عن حياة المسلمين القاطنين هناك ، وقد بلغوا ما ارادوا ؛ فقد حالوا بين المسلمين وبين دينهم فقد **ذكروا أن القوانين الإسلامية القائمة على الشريعة قد استؤصلت من الاتحاد السوفياتي**(١) وقد حاولوا قلب حقائقه على أنه دين يدعوا للتخلف والرجعية وأنه لا يمثل عنصراً من الكمال الذي يقدر على التوفيق بين الطموح البشري في التطور الإجتماعي .

وقد ثبت لدى علماء النفس والإجتماع أنَّ نظرية الخلاف على الإسلام تحمل عنصر فشلها وعدم احتوائها على طاقة الأطر التي تستطيع أن تكون مقنعة على مستوى الرأي الاكاديمي والعرفي ، بل إنَّ ذات التهم قائمة على عدم فيزيولوجي مما يربك ذهنياً وبمستوى قانون العقل العام حاسة القبول بالخلاف على أنه حجة عقلية قابلة للقبول وللنقض من طرف المقابل :

فالإسلام اعتبر تحصيل العلم حاجة قائمة بذاتها على مصدر وجودها وضرورتها فهو يقول : ﴿ **يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات** ﴾ وقوله تعالى : ﴿ **وما يعقلها إلا العالمون** ﴾(٢) . ثم يطرح نظرية التناسب والاضطراد على قاعدة العلم فيوجه العقل إلى العلم باعتباره ميزان التحمل العام في قوى المضادة نظرياً وبرهانياً ويقول تعالى : ﴿ **قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون** ﴾(٣) .

وإلى غير ذلك من قوانين الحياة المرتبطة بالعقل والروح والطبيعة وتحفيز العقل وظرفه النفسي إلى استيعاب كل حاجات الوجود بما يناسب ذات التطور في الوجود طبيعياً أو بقوانين الإعجاز التي يرى فيها أكثر علمائنا أنها قوانين للطبيعة العامة ودور العقل المفكر(٤) وبالتالي فالعقل الماركسي إنما لا يستجيب لنظرية الدين لأنه يعتقد أن الحاجة إلى عمليات التطور الإجتماعي هي واقع إقتصادي محض بحيث يعلق التناقض الإجتماعي والحركات التبريرية إلى ذات الإعتقاد في حين يعتبر الدين مجمل الوجودات واقعاً موضوعياً واحداً يختلف منهجاً باختلاف ظروف التعامل الإجتماعي

(١) راجع القاموس السياسي السوفييتي .
(٢) العنكبوت : ٤٣ .
(٣) الزمر : ٩ .
(٤) راجع كتاب العدل الإلهي .

وهذا لا يمس النظرية الكلية بل الفرعيات والهوامش وذلك موكل للإنسان ليستخدم العقل في حله واستنباطه .

١٠ - الاستعمار والعقل الماركسي

إنَّ الفلسفة المادية الناظرة إلى الوجود بما هو أمر ثبوت تحقق الشيء عبر قنواته الثابتة ، تقتضي بأنَّ المتعلق السياسي والمفهوم الكوني لها إنما هو جزء انجرار لمفهوم الفلسفة المادية للواقع وللكون ، لأنها إذ تفسر الكون بما فيه من حقائق بيولوجية وعضوية اخرى تبعاً للمبدأ الذي يُؤمن به الناظر إلى كون الكل الكوني عملية اتساقية مترابطة ، ومع اعتبار الماركسي طرفاً من الأطراف التابعة للفلسفة المادية ، ونعلم بالواقع أن الماركسية إنما هي فلسفة تطور وسائل الإنتاج وعلاقاتها الإجتماعية وأثرها في القوانين الإقتصادية المتبادلة بين المنتج والمستثمر ورأس المال وعلاقة ذلك كله بتطور المجتمع فإن نفس تلك القوانين عاملة سياسياً على توظيف صيغة التطور والتناسب الحاصل بين وسائل الإنتاج وإنتاج المجتمع هو تناسب على أساس كلية المفهوم الماركسي للمجتمع ولا يشذ عن هذا كله العلاقات الإنتاجية ، بصيغتها السلبية في الوضع السياسي السائد بين الطبقة الحاكمة والطبقة المضطهدة :

فالأولى تمثل البرجوازية التي تستهلك قوى الطبقة العاملة وتوظف كل طاقاتها إلى كسب المنفعة الخاصة بالبرجوازية ، وأن البرجوازية بما هي طبقة ذات رأسمال واسع تلجأ من أجل استثمار أكبر حصص ممكنة في أزمنة وأمكنة مختلفة تحقيقاً لشرط توسيع رقعة الإستثمار الطبقي من خلال الشركات الإحتكارية أو الحكومات البرجوازية لتمكين الرأسمالية من إيجاد أسواق استهلاكية لمنتجاتها الخاصة وهذا ما يتطلب عنصراً فعالاً في سلب القدرة لدى أصحاب تلك الأسواق عن طريق وسائل سياسية ودعائية محمولة بدافع التوظيف المبرمج والاستثمار الإقتصادي ذي المنفعة العامة ، وذات الأمر سياسي فعلي يعمل على التوسعة والتجزئة وحق الإستخدام والممارسة في الدول الأخرى .

ومن خلال هذه النظرة رأى (ماركس) أنَّ الإستعمار مفهوم اقتصادي رأسمالي هادف إلى تقويض ركائز المجتمعات وتحويلها إلى أداة منتجة لرأس المال ،

وخصص (ماركس) كل لون سياسي جامع بين المصطلح والنظرية إنما هـو استعمار لوسائل الإنتاج الإجتماعيه وتوظيف كل الـرساميـل إلى صيغة قبـول إلزامي بـواقع الإستعمار البرجوازي فهي إذ :

أ ـ تسيطر سيطرة كاملة على وسائل الإنتاج تحول المجتمع اقتصادياً إلى عامل من أجل تمثيل الرأسمالية . أي استثمار الإنسان للإنســان وهو أمـر تسعى لتحقيقه البرجوازيـة فالملكيـة الخاصـة ووسائـل الإنتاج والمعـامل والمـاكينات كلهـا خاضعـة بالضرورة إلى البرجوازية وبذلك تدحض مقولة الرأسمالية في العدالة والمساواة بوجه عام ، وهذا بحد ذاته غبن في تشكيل المجتمع واسبابه التطورية .

من هنـا قال (لينـين) : « الرأسمـالية تـظلم البروليتـاريا وتستعبـد جمـاهـير الشغيلة ، وفي الرأسمالية تكون الديمقراطية مقيدة ، مكبوسة ، بتراء يشوهها كامل ظروف عبودية العمل المأجور وفاقة الجماهير وبؤسها »[1] .

إذن فالاستعمار كلمة دالة كما يوحي مفهومها الماركسي على تسلط البرجوازية على وسائل الإنتاج وجعل المجتمع واقعاً بالفعل والقوة تحت مطرقة ظلم البرجوازية وسلوكها الإنتهازي الـداعي إلى سلب الحريـة الإجتماعيـة وممارسـة الجماعـة لدور الإنتاج الاشتراكي .

ب ـ يبـدو أنَّ صيغة الإستعمـار ليست حالـة شكلية نفعيـة إذ إنها بالمحتـوى السوسيولوجي تعتبر حاكمية سائدة لطبقة أو لفئة ذات دوافع وأهداف خاصة تبررها سياسياً مصلحة الطبقة الحاكمة، وهذا التبرير إما يتعلق بالمستوى الاقتصـادي للفرد وللجماعة ودور الطبقة الحاكمة في توظيف الرساميل البـرجوازيـة ، من أجل كسب نفع معين يرتبط بالوسائل الانتاجية والاجتماعية ، أو أنه يتعلق بالمستوى الإجتماعي السياسي الذي يـربط بين الـدوافع الـذاتية والإجتمـاعية ويحـاول تخصيص المنهجية بالسلوك الدعائي المحمول على رفع دور الحاكم دعائيـاً في انتفاء شـرطية الإستثمـار الدال على الإستعمار الاقتصادي .

وهذا ما رآى (ماركس) في نقد الإقتصادي السياسي بطلانه « إذ إن الإستثمار

---

(١) الدولة والثورة ص ١٤٦ .

والإستعمار مصطلحات سياسية يوحدها المعنى الدال عليهما اقتصادياً ، لعلاقة اللفظ بالحالة الاقتصادية ووسائل الإنتاج والشغيلة والأرض والملكيات وكل أدوات العمل الاقتصادي »[1] إذ أنه لا يرى معنى كلياً أو حتى جزئياً يمكن من خلاله الحكم على أنّ الاستعمار ليس حالة دالة على ثبوت حاكمية البرجوازية على وسائل الإنتاج .

ج ـ الإستعمار في سياق التاريخ بوصفه ضابطاً ـ كما ترى الماركسية ـ أصيلاً للعلاقات بين الناس وشكلاً خاصاً للإدراك الإجتماعي ، وعليه يبرز تقييم المجتمع للإستعمار بصفته تقييم إجتماعي لواقع الفرد في ظل البرجوازيـة ، أي بصفة تقييم للظرف الاجتماعي .

والبرجوازية تصنع الاستعمار وتحافظ عليه ، وهذه موضوعة علمية تتيح فصل موقف المادية التاريخية عن النظريات الدينية والمثالية بصدد الإستعمار .

إن الماركسية هي التي برهنت أن الاستعمار إنما هو صورة التناقض الطبقي في المجتمع ودور البرجوازية في ذلك وهو برهان قائم على أسس علمية تاريخية مصدرها نظرة المجتمع البرجوازي إلى أسس العلاقات الواجبة بين المنتج والمستثمر فبما أنَّ بنية المجتمع بالمذهب الماركسي ومصالحه يشترطها النظام الاقتصادي للبناء التحتي فإنَّ الاستعمار يحدده الاقتصاد في أول المطاف .

إنَّ نظرة الماركسية نحو الاستعمار هي نظرتها الفلسفية القائمة على مفهوم البروليتاريا عن العالم ينشأ منه الصيغ الإنفكاكية بين التطور الإجتماعي المزعوم ودور وسائل الإنتاج وتغير البنى الإقتصادية .

ان الاستعمار ظاهرة ليست قائمة خارج حدود التاريخ . ونحن مع إنكارنا لهذه العلل والتحليلات لكننا لا ننفي جدلاً أن الفوارق الطبقية والمصالح الاقتصادية عوامل أولية لتثبيت فكرة الاستعمار من الناحية الفعلية ، إذ إن الإيديولوجيا والعقائد والمبادىء والأفكار السياسية كان لها شأن علمي في مسألة ثبوت ومصداقية وجود الإستعمار من الناحية العملية .

ولهذا يبقى مفهوم الماركسية للإستعمار مفهوماً ضيقاً إذ يرتب كل نتائج

---

(٢) رأس المال ص ١٠٤٨ .

وأسباب الوجود الاستعماري ، على الحالة الإقتصادية ومصادر الانتاج !

١١ - تصنيع العقل السياسي الماركسي

دار نقاش طويل حول النظم السياسية والإدارية وعن صلاحيات الهيئات الحاكمة ، ودور الإيديولوجيا في صياغة القانون وإظهاره بمستوى القبول العام من الناحية الفعلية .

إنَّ معطيات النظرية المذهبية والأطروحة السياسية الماركسية أثبتت من حيث الواقع الداوفع المركزية في سلوك وهيئة النظرية على المستوى الاكاديمي وأثبتت أنَّ هناك فارقاً بين الفرضية الذهنية والواقع الحياتي ، إذ الصيغة الإعتبارية برهانية بالمذهب الماركسي حول العلاقة المبدئية بين الوسائل الإنتاجية والنظرية السياسية ، ومن هنا استطاعت الماركسية أن تلغي دور عوامل البناء الذاتي وأكدت فلسفياً على دور القوى الإقتصادية في المجال السياسي والإجتماعي وانبثقت عدة هيئات كان لدور الحزب أثر فعال في الإعداد والتهيئة لها ولا يغرب عن البال أن مجرد التفكير بدور حزبي فإنه يجر إلى تصورات تتعلق أحياناً بالهيكل والواقع السياسي وأخرى بدور الحزب في عملية إدارة الدولة على صعيد قوى الإنتخاب الديمقراطي والبرلمانات ولكنه يظل ذلك الإستغراب ساري المفعول في نوع القيم الخالقة والمكتشفة لدور القوى الداخلة في عملية الإدارة تلك .

إن التصور وحده لا يكفي طالما ونحن ندرس المادة العلمية لذلك التصور وعلاقتها بالعوامل والركائز التي تعتبر أبنية رئيسة في عملية الإدارة المنظمة ، لهذا اقتضى علم الاجتماع تنسيق أطر المفاهيم الجوهرية لصناعة العقل الماركسي السياسي ، وهذا الاقتضاء داخل من حيث المبدأ تحت طائلة النظر إلى مستوى القيادة ودورها ومصادر القوة والثروة وما إلى ذلك من مؤثرات تعتبر إلزامية لتغيير البنى الإجتماعية إلى دوافع سياسية حزبية ومن هنا كان لزاماً أن ندرس ما يلي :

١ ـ البناء التحتي والبناء الفوقي للماركسية .
٢ ـ الحزب ودوره في تنظيم الأفكار السياسية .
٣ ـ المعارضة وأثرها في القرار السياسي .

٤ ـ مدى تأثير الواقع الحزبي على تطبيق المذهب من الناحية الفعلية .
٥ ـ نشوء مبدأ الإنحسار السياسي داخل نظرية الحزب الواحد .

أ ـ البناء التحتي والبناء الفوقي : البناء التحتي يعني الركائز الإقتصادية للمجتمع . أي العلاقات في ميدان الإنتاج والتبادل والتوزيع .

إن هذا التفكير ناشيء من العلاقة الجدلية بين الوصف النظري للمواقع الإقتصادية والأطروحة الفلسفية للمادية الماركسية . إذ يعتقد (ماركس) أنَّ برامج العمل بين دور الوسائل المنتجة والحالة الاقتصادية إشعار بانفصام طبقي تعزز البرجوازية وجودها من خلال ذلك التناسب وتطرح برنامج العمل الرأسمالي مما يولد في المجتمع شعوراً بدفع لا اختياري نحو كسب المنفعة وسحق القدرة العاملة وتوظيف الناتج لصالح البرجوازية .

من هنا رأت الماركسية أنَّ الإقتصاد هو في الواقع الهيكل العضوي المجتمع وبه يستطيع المجتمع أن يقف ويتحرك ويتفاعل وينتج ، لأن الملازمة الرابطة للأعضاء هي ذلك الإنسجام السوسيولوجي القائم على تفكير مادي للمجتمع الذي ينبغي إدراك أنَّ واقعهُ إنما هو نتيجة لوضع إقتصادي سائد وهو بذلك مؤثر فعال سياسياً على الوضع الإجتماعي إذ امتلاك وسائل الإنتاج يعني تسخير أكبر عدد للعمل ضمن هذه الوسائل التي لها القدرة على إيقاف وتحريك المجتمع تصاعدياً وتنازلياً ، وارتباط ذلك ارتباط جدلي يخضع لموضوع القيم الإجتماعية وأثر الوسائل الإنتاجية فيها .

فلو تسنى للماركسية أن تبني نظامها السياسي الموحد فهي كحاجة أولى تلتزم بتطبيق نظريتها الخاصة بالبناء التحتي للمجتمع ولوسائل الانتاج ، وبذلك تحقق شرط اللزوم الحركي في مجال صناعة القرار السياسي لأنها بذلك تمتلك مصدر القوة
الذي يحرك الاجتماع بأهداف البناء الإشتراكي ولكن هذا وحده كما ترى الماركسية لا يكفي إنما المهم هنا ديالكتيكية الأطر التنظيمية والإيديولوجية للحركة الماركسية ومن هنا كان البناء الفوقي دالاً ماركسياً على :

الركائز العقائدية والفكرية للمجتمع وهنا لا بد من عودة موجزة إلى الفلسفة المادية والنسبية الماركسية وعلاقتها بالأفكار والعقائد الماركسية .

أن يكون (فولباخ) ختم القول بالمادية الفلسفية في الحركة التطورية للمجتمع فقد أعلن (هيغل) الأسس العلمية للمادية الفلسفية واعتبر جزء الوجود لا يعبر عن الكل إذ الإحساس تجريبي إثباتي لما هو فعل الثبوت وأثره في الحركة وقياس مدى الإستجابة منطقياً لذلك الجزء الذي اعتبر موجوداً بحكم ثبوت البرهان العملي التجريبي على صدق حيازته على مكان الثبوت .

هذا الرأي شكل لدى (ماركس) مفهوم النسبية في ثبوت الأشياء مادياً وعلاقة الثبوت تاريخياً بالحركة الإجتماعية وبالتالي صاغ عنصر النظرية المرتبطة بوجود عامل الإنتظام والحركة وفعل التأثير بالمجتمع من خلال النظرة إلى الواقع الإجتماعي والطبقية البرجوازية فاعتبر الواقع الطبقي صراعاً بين البرجوازية والبروليتاريا وبين وسائل الانتاج والمستثمر والقيمة والتبادل والربح والخسارة ، وربط الموضوع على نفس علاقة الواقع الطبقي فالخسارة تصيب البروليتاريا والربح يصيب البرجوازية ، فيما أحدث هذا الوضع تصادماً على أساس ذهاب الجهد مع الملكية إلى الطبقة المالكة ، والذهاب معناه خرق للعادة التاريخية واستغلال لمفهوم الإشتراك الفعلي بين المنتج والمستثمر .

وعلى هذا الأساس كان هناك تضاد معلن بين الواقع الإجتماعي والواقع العلمي الذي لا بد له من انطباق اتجاهي ومنطلقي بين القاعدة الإجتماعية العضوية والقاعدة العقائدية العلمية ، وهذا الانطباق هو تفسير موضوعي للواقع الإجتماعي بنائياً تحتياً وفوقياً ، أي أنَّ الماركسية تنظر إلى أنَّ وضع الطبقية والتمايز الإجتماعي أثر لواقع الإمتلاك المصدري لوسائل الإنتاج وهذا الإمتلاك ليس احترازياً وإنما قهرياً إضطهادياً يوند منفعة ذات خصوصية على حساب هلاك جماعي .

وهذا المفهوم هو فلسفة الواقع البرجوازي ومتى ما تحول كل الوضع إلى عنوان إلزامي فتسقط القابلية والنوعية ضمن الكيفية القهرية وعلى اعتبار منشأ الإلزام يعتبر ظاهرة تعلق السبب بالعلّة الكلية فذلك إرجاع قانوني لمنشأ الحركة والاعتبار في البرنامج الذي يوفق بين القاعدة الإجتماعية والقاعدة العقائدية ، وهذا التوفيق ليس من باب النظرية المحضة بل على أساس تكامل قانون الإنتاج وعلاقته بالمجتمع في

هـدف خاص من دواعي ثبـوت فكرة الهـدف الموفق لنفس تلك الـدواعي في بـاب الحقيقة الموضوعية الاجتماعية .

ولهذا عللت الماركسية ذلك باختصار بما يأتي :

١ ـ إن نفس الإنتاج هو عملية تبادلية بين صاحب العمل والبروليتر ، وهذا التبادل انعكاس لفهم البروليتر للملكية وكونها لم تخضع للخـاصة بـل هي ملكية عـامة ولأن نفس صاحب العمل هو البروليتر فيقتضي هناك نـوع من التنظيم المبـرمج للواقع العملي الخاص بالتوافق الانطباقي بين العمل والعامل .

٢ ـ البناء الفوقي هو بمثابة العقل المدبر للحركة الجمعية البروليتارية ، الـذي يخطط ويضع البرامج الخاصة بالنظم والعلاقـات والإدارة وصيغ التفكـير داخل مجـال التطوير التطوري الخاص بالعملية الإنتاجية ، وهو بذلك موجب لثبوت محمول القضية التي توفق بين الشعار السياسي والنظرية المذهبية .

٣ ـ البناء التحتي هو مجمل علاقات وسائل الانتاج أي الحركة ضمن الحالة الاقتصادية المعبرة عن الوضع الانتاجي والوضع الإجتماعي ، وأثر قوة سيادة المجتمع على وسائل الانتاج في تمامية القوة والتصميم والإرادة بين العمل مع القيمة والعمل مع الانتـاج وهذه عـلاقة جمـع لكل تحت مـظلة تحريـك ركائـز التغيير الإجتمـاعي والسيكولوجي .

٤ ـ الإنطباق بين القاعدة الإجتماعية والقاعدة العقائدية والعملية انطبـاق في الإتجاه وفي المنطلق داخل المجتمع نحو سيرورة ثابتة لتحقيق مجتمع التكامل الاشتراكي الذي يسعى لجعل الحركة عامة لتحقيق هدف سياسي هو حاكميـة البروليتـاريا ومن ثم سيادة المجتمع الشيوعي .

وهنا لا بد من القول « إنَّ الإنطباق هو نظرية افتراضية تحتمل صدق التحقق وكذبه ولكنه على أساس دراسة المذهب الماركسي واقعياً ثبت أن جـزء الإنطبـاق بين القاعدة الإجتماعية والعقائدية لم يتحقق على صعيد الواقع الحياتي وذلـك يوحي أن نقد المذهب الماركسي قائم من داخل الأطروحة النظرية والعملية الماركسية ، فهي إذ لم تعط من الناحية الفعلية جواباً عن متى وكيف يتم الانطباق ؟ وثانياً ؛ كيف أدعت الماركسية صدق بنائها الفوقي لكي تجزم بانطباقه مع البناء التحتي ؟

إننا نشعر بأن الماركسية تحس الآن بخيبة أمل وفقدان ثقة من داخل كوادرها الحزبية نتيجة لكثرة مفاسد الإستبداد الديكتاتوري ، والتخلف الاجتماعي والتقني ، مما أوحى للباحثين صدق نقدهم ونقضهم لأسس الماركسية وعمليات التحديث والتبديل في المنهج الماركسي .

إنَّ الحركة التي يقوم بها الزعماء السوفييت الجدد دليل لا بأس به على نظرية النقد الموضوعي القائلين بها . والماركسية عاجزة عن إبداء كثير من الإجابات عن تساؤلات موضوعية تتعلق بأصل النظام والبناء الفوقي والتحتي ، وستبقى مقولة الإنطباق مقولة دالة على هدف ودافع سياسي محض يتعلق بالسيطرة على السلطة وتحويل المجتمع كل المجتمع إلى طبقة مضطهدة محرومة تمزقها آراء (ستالين وخرشوف وبريجنييف) وعلى شاكلتهم كثير ، وسنبقى ندقق بإمعان على أن تهيء لنا الماركسية ولو جواباً واحداً عن مدى الإنطباق بين القاعدتين في ظل حرمان المجتمع حرياته العامة » .

ب - الحزب ودوره في تنظيم الأفكار السياسية : كان الصراع الإجتماعي وحالات التذمر الجماهيري نحو السلطة المستغلة عاملاً مساهماً في بلورة روح التحزب والتنظيم الهادف للخلاص من روح الإستغلال والسيطرة والقهر .

وكان (ماركس وانجلز) على درجة كبيرة من التشبّع بالأفكار والتناقضات والصور الملكية البشعة التي زادتهم يقيناً أن هناك حاجة ملحة لتأثير العمل المضاد للوضع الإجتماعي القائم ، وهذا الإطار لا بد له أن يكون على درجة عالية من التفسير الموضوعي لحاجات المجتمع ، ولاحظوا أن مجمل حالات الإضطهاد قائمة بالدرجة الأولى لسوء التوزيع والإنتاج الإقتصادي واعتبروا أنَّ غالبية المشاكل الإجتماعية نتيجة طبيعية للوضع الإقتصادي وطبقة البرجوازية المالكة لوسائل الإنتاج .

إنَّ صياغة النظرية الماركسية كانت في الواقع عملاً سياسياً تنظيمياً هادفاً إلى استراتيجية موفقة لواقع ولسلوك المجتمع وتناقضاته ، من هذه النظرة اتجه المفهوم الفلسفي الماركسي إلى تمثيل فكري لمقتضى الحاجة الإجتماعية ومصدر نتاج المجتمع وانبثقت من ذلك تصورات أعزي جميع مخلفاتها وأسبابها إلى روح التناقض بين

الطبقات وبالخصوص بين البروليتاريا والبرجوازية .

في البداية إنْ كانت الأفكار مشاعة إجتماعياً فليس بالميسور العمل بالمشاع نحو توحيد وتحريك الجو السياسي تبعاً للأفكـار ، إذ ينبغي تجميع هـذه الأفكار وصبهـا بشكل منظم يهدف إلى غايات سياسية تتعلق بالميدان الذي تعالج فيه الأفكار قضايا إجتماعية مختلفة ترتبط بنوع الغاية ومصدر وجودها والنظم المحتملة في ترتيب هيئة من كل تكون بمستوى تطبيق أمر الجمع الهادف بالدرجة الأولى إلى انصبـاب وسلب كل عائق تحركي يمكن أنْ يؤخر أو يوقف نفس الحركة في شرطية الأمر الجمعي . .

(لينين) كان يعتقد أن فكرة جمع البروليتاريا في حزب منظم يولد نتائج إيجابية على المستوى السياسي والإجتماعي لأنه :

أ ـ يعطيها حرية الحركة مع وعي مركزي للشعار وللأطروحة وللنفوذ وللدعاية .

ب ـ يجعلها بمستوى الإعلام القادر على الوقوف بوجه التيارات السياسية الأخرى لأنها ستكـون على درجـة لائقة من الثقـافة الحـزبية والارتبـاط الموحي للضد (عـين الاعتبار) .

ج ـ تستطيع التحرك نحو أماكن العمل وقـاعات الصنـاعة لتـأكيد مبـدئيتها وطـرح ممثليتها وبرنامجها السياسي للعمال لكسب أكبر عدد منهم .

د ـ جعلها بمستوى سد منيع ضد كل أساليب الإستخدام الفني لروح النضال المضاد لحركة البروليتاريا .

وهذا الاعتقاد اللينيني شكـل بمستوى الحـد العام تـرتيب أثر في نفس التعلق السياسي والصراع الاجتماعي إلى بلورة مجموع تلك التصـورات فيما يخص الحـركة الشرطية المتعلقة بالهدف السيادي .

وهذا الأمر ليس غالباً من النظرية السياسية ولكنه اعتقاد شخصي مرده للأمر القائم في السلوك العام وضمن الأطر الاجتماعية وإلا على اعتبار وجود ذلـك داخل الحس النظري إلا أنه ليس فعلياً أي أنَّ نفس تحقق ذات النظرية على مستوى الفرض أو البرهان هو انتزاع من ذات الشخص حال كونه يمارس دور تحقيق الهدف من خلال النظرية ، وهذا الشكل تولد صيغته ذات الإعتبار الموزعة بين الأطروحة والفرد إذ لا

بد من أثر فاعل وقابل يولد تناسباً طردياً يحقق ذات الفرض فإن ذلك استنتاج دخول النظرية حيز الممارسة ، وهذا الدور يبرمج الصيغة الفردية :

١ ـ بما هي دستور فعلي يعتبر شرط تحقيقه ثبوت الدستور من الناحية العلمية .

٢ ـ بما هي حق ممارس ينتفي فيه شرط المقابلة (الضد) وذلك سنخ متعلق بذات النظرية بما هي داخلة ضمن الفرض الفردي .

إذن فالحزب طريقة سياسية تجمع بنائياً بين الهدف والعقيدة وتحقيق شرط ثبوت وحركية ذلك الهدف .

فحزب البلاشفة هو الصورة القسرية التي ابتدعت نمطاً اجتماعياً يتميز بالمركزية القوية التي تتعارض مع نصف اللامركزية التي تقول بها الأحزاب الإشتراكية ونظام العلاقات العمودية يفرض انفصالاً دقيقاً بين عناصر القاعدة التي تحمي الحزب من كل انشقاق أو انقسام ، ويؤمن انضباطاً أدق ، أما الإدارة فترتكز على طرق اوتوقراطية (تعيين من قبل القيادة أو اختيار من قبل الأعضاء القدامى) ينعدم معها كل اثر للبرلمانية ، وهو لا يعير إلا أهمية ثانوية للخصومات الانتخابية فعمله الحقيقي ينصب على مكان آخر ، على صعيد الدعاية واثارة الاضطرابات المستمرة ، ويطبق أساليب فظة واحياناً عنيفة كالإضرابات والتخريب والهجوم المفاجىء تبعاً لموقف الدولة وما تتخذه من اجراءات كالحظر أو القمع ويرتكز على مذهب صارم جماعي خاص ، حيث لا يطلب انتساباً سياسياً فقط بل التزاماً مطلقاً شاملاً لا يفرق بين الحياة العامة والحياة الخاصة ، بل يدعي الوصاية على هذه وتلك .

فالحزب الشيوعي ينمي لدى اتباعه تعلقاً غير عقلاني مبنياً على أساطير ومعتقدات ذات طبيعة خاصة جامعة بين الإيمان بالمذهب والإنضباط العسكري ، فهو يعتمد في تركيبه على نظام الخلايا ، أما فيما يخص تركيبه الإجتماعي فإنه يقدم نفسه على أنه التعبير السّياسي للطبقة العاملة والطليعة المتقدمة للبروليتاريا المناضلة من أجل تحررها ، أما في مجال العقائد والفلسفات العميقة فالشيوعية تؤمن بالجماهير الكادحة وترتكز على ما ورائية متفائلة واعتقاد بالرقي العلمي والتطور المادي للتاريخ والواقع الديالكتيكي لتطور المجتمع[١] .

---

(١) الأحزاب السياسية ص ٥٠ .

وعليه اتضح أنَّ الحزب الشيوعي نظام صارم دقيق يوجه الأفكار باتجاه يحقق المصلحة الحزبية مستخدماً بذلك وسائل شتى وطرقاً مختلفة ، فهو يعلق كل أداة نحو هدف الحزب السياسي ومن ذلك اعتبار المعارضة له حزباً موجهةً للأفكار والعقائد التي يدافع الحزب من اجل تحقيقها على الصعيد المحلي والإقليمي والدولي . فالعنف ضد المنشقين والمعارضين في الداخل ، والحملات الإعلامية والدعائية للتنديد بالمناوئين والمنتقدين في الخارج ، واستخدام فن المهارة السياسي لتوكيد مصداقية أهداف الثورة والحزب . وتوضيح نوايا القيادة الدعائية في لون حاكمية الدولة ومدى الإهتمام بدور الطبقة المستغَلة (بفتح الغين) .

ج ـ المعارضة وأثرها في القرار السياسي : يقول (ل ـ شابيرو) في ص ٤١ : « تسلم البلاشفة الحكم في سنة ١٩١٧ من دون أن يكونوا قد وضعوا (كما في مسائل أخرى كثيرة حيوية) نظرية معينة لسياستهم في معالجة الذين يخالفونهم كان هناك قبول عام للحاجة إلى (معاملة الأعداء) بقسوة » .

والواقع أن هذه الفقرة معنونة بعنوان كلي إذ إنَّ استنتاجات (شابيرو) كانت قائمة بالفعل على أسس علمية داخل النظرية التي افتقدت دور العموم في تتميم صيغة العلاج أو الممارسة الإيجابية تجاه الخصوم السياسيين الذين يحملون نوعاً من الإستياء المدفوع بأهداف تتعلق بالأسس التنظيمية الداخلية في الإطار الحزبي أو على مسائل تتعلق بإدارة الدولة .

فالأولى اعتبرها (لينين) انشقاقاً داخلياً يجب مواجهته بالعنف الثوري الذي لا يسمح بأي مجال لتبني دور المناهض أو الإيديولوج المصحح لمنهج التطبيق في أصل النظرية السّياسية، واعتبر (لينين) كل محاولة في هذا المجال إنما تعبر عن إيذان ببدء مرحلة العدّ التنازلي لهدم البنية الثورية لحزب البلشفيين . ولكن اجراءات الوقوف أمام موجة المعارضة تتطلب صرامة مركزية دالة عن قرار سياسي من اللجنة المركزية ، وقد أنيطت مهمة ملاحقة وتتبع المعارضين إلى جهاز السر الحزبي .

« لا بد من الإشارة إلى عدة نقاط تتعلق بقصة المؤتمر الحزبي العاشر من أجل دراستنا للإنشقاق فالمعارضة ، إن ما أدين في الظاهر قبل كل شيء آخر هو النشاطات الانقسامية والإيديولوجية المنحرفة عن الطريق القويم ولو كانت الإتهامات صحيحة

لاعتبر أن كلاً من هذين الأمرين يتعدى حدود الإنشقاق بيْد أنه يشك كثيراً في أن تكون الإتهامات قائمة على أية حقائق واقعية إذ لم يكن هناك نشاط إنقسامي إلا ما ادعت مكيدة (زينوفييف) وجوده أما مبدأ المعارضة العمالية إذا أمكن أن تدعي بهذا الإسم فقد كانت في الواقع قائمة على برنامج الحزب الذي جرى تبنيه في سنة ١٩١٩ »[1]

وهذا التصريح قائم بحد ذاته على المعالجة أو الانتقاد الموجه للمعارضة فهو انتقاد لم يتخذ من الحقيقة الواقعية أي مصدر اعتباري يناسب بيان الاتهام أو الحالة المؤدية إلى الانشقاق . إنَّ جملة اتهامات تعكس فيما يدل عليه القرار السياسي الصراع على الزعامة الحزبية التي هي بمثابة قمة الهرم والتي تعتبر بحد ذاتها قاعدة للتشريع والتنفيذ والقرار ، فالمعارضة تعتبر حالة تمثل تياراً يناهض فكرة الزعامة في قضايا ومسائل مصيرية ترتبط أحياناً ببرنامج الحزب السياسي وقرارات مؤتمراته وأحياناً تتعلق بالمعالجات النظرية للواقع الاقتصادي وسوء التقنية ، ومن هنا كان قرار الرفض يعني بحد ذاته انفصالاً عن ماهيات التزامية يقررها الحزب وزعماؤه المسؤولون ويقضي بالضرورة إلى قبول إلزامي بصيغة القرار حرفياً مما يجرّ في الاعتبارات التنظيمية حالة انزجار بين واقع الطموح البروليتاري وبين الإجراءات النظرية التي تعتبر فوق الإعتبارات الجارية في خلايا الحزب والدولة .

كان أول أثر ملموس لفرض الحظر على المعارضة هدم كل الأسس المنطقية التي يقوم عليها تقرير السياسة إذا كان التعبير الحر عن الإنشقاق ممنوعاً ، مخافة إفساد الوحدة الخارجية لسياسة الحزب التي جرى التقليد على اعتبارها ضرورية عندها يستطيع رجل واحد في النهاية أن يتخذ القرارات وأن يتخذها قسراً طالما تردد خلال الفترة التي كان فيها (خروتشوف) على رأس الحكومة الرأي القائل إنَّ السياسة تقرر الآن بالمناقشة المنطقية أكثر منها بإرادة رجل واحد وإن اللجنة المركزية اصبحت مجلس نقاش حقيقي وأجهزة الحزب تظهر مبادرة حقيقية وما إلى ذلك من تصريحات معلنة ، ومنذ سقوطه سنة ١٩٦٤ تبين أنَّ ذلك كان أمراً دالاً على نطاق ضيق وعلى حدود معينة ، وللتأكيد في مجال إثبات الواقع أنَّ سياساته التي كانت مثيرة للجدل كمشروع

---

(١) ل . شابيرو ص ٤٧ .

الأراضي البكر وسياسة زراعة الذرة على نطاق واسع والقضاء على المراعي وتقسيم منظمات الحزب إلى زراعية وصناعية وما شاكلها كثير دلت من حيث الواقع أنها تعبر عن إرادة رجل واحد فوق سلطة ونقاش اللجنة المركزية .

إن حالة من التذمر والفقدان تنشأ لدى العموم حينما يرون أن الحالة لم تكن إلا دالة على إجماع محقق لتثبيت مبدأ عدم المعارضة والإنشقاق إذ إنَّ أولئك الذين انتقدوا بعنف سياسات خروتشوف كانوا قد وافقوا عليها وابدوا تمام الرضى بقوانينه وإجراءاته .

إنَّ جملة من الحقائق توجه كمشاكل عظام نحو مصداقية الحزب الشيوعي الذي ما فتئت قيادته تمارس الزيف السياسي في النشاط المتعلق بالقرار السياسي .

إنَّ الحالة التي يمر بها الحزب الشيوعي دالة من حيث الواقع على جملة انحرافات تتعلق بالقرار والتنفيذ والمشاركة وصاحب القرار ومجريه .

ان ما تدعيه حول الجماعية يثبت أن ذلك ما هو إلا ادعاء محض وخروج غير لائق عن الأدب الدبلوماسي المتعارف وانتكاسة مركزية تتعلق بأصل المبدأ الحزبي وشعاراته المعلنة .

إنَّ الرأي والرأي الآخر حالة تحتاج إلى كياسة وضبط نفس وموضوعية ومتى تمت مقدمات القبول في الرأي يجب أن يكون موضوعياً وعلى درجة كبيرة من الاتزان المراعي لقواعد وأصول النظم الدستورية والحزبية . ان العقيدة الحرة والفكرة الحرة تساهم في بعث كثير من غوامض يعتقد أنها أصبحت مسلمات في طريق الانتعاش الإجتماعي .

إن الحزبية ذات المركزية الخاصة حالة متخلفة تولد قبولاً إلزامياً برأي زعيم الحزب وقبولاً قهرياً بمقرراته، فيما يخالف ذلك مبدأ الحرية وأصوله الإنسانية في الحياة .

د ـ مدى تأثير الواقع الحزبي على تطبيق المذهب من الناحية الفعلية : إنَّ المعارضة أصبحت مقيدة في ظل نظام حكم الإستبداد الحزبي وتحت مظلة القبول القهري بشرطية القانون السياسي المتخذ من السلطة العليا ، إنَّ شيئاً لا يمكن إنكاره

أبداً هو دور الواقع في تحريك الجو السياسي أو جموده لأن ذلك مشروط بدرجة الحرارة السياسية التي تؤثر في صنع القرار وإنجازه وليس بالميسورالتغاضي عن مرحلة الإنتقال أو صناعة القرار من الناحية المبدئية . إذ الواقع حالة قادرة على نوع التحرك والتحريك في الصياغة السياسية ومن خلال اللجنة المركزية .

فالحزب الشيوعي ممثلاً بزعامته يخضع مجمل قراراته للواقع السياسي فقرارات المقاطعة أو التصويب للانشقاق الحزبي كانت ولا زالت أمراً نسبياً يخضع لنوع الواقع وتأثيره على إنشاء حكم أو إبداء تصور يعتقد أنه يمارس دور الضغط في القبول أو الرفض تجاه مجمل أو بعض القوانين الدستورية الخاصة بالنظم السياسية الإدارية .

إن جماعات الضغط المحلي أمر له ما يبرره وهو صنيع الواقع السياسي ومنسجم معه ، فلا يعقل التنكر لأصل الوجود المتعلق بفكرة التغيير والانتخاب على المستوى العام وباتجاه القرار المصنوع داخل كانتونات اللجنة المركزية .

إن عهد (ستالين) شاهد عن كثير من التجاوزات القانونية الداخلة في أصل النظام ولكنه مع ذلك لم تكن تلك التجاوزات وليدة عهد (ستالين) ذاته ، فهو نتاج لنوايا وطغيان (لينين) في ما يتعلق بالإجازة المعنونة بالقبول أو الرفض ، ولا شك أن الطريقة التي استعملها (ستالين) ومن جاء بعده هي ذات الإجراءات التي وضعها (لينين) في ممارسة زعيم الحزب للحكومة ، فمثلاً : مهمة ومراقبة الإنشقاق الحزبي قد عهد بها إلى أمانة سر الحزب ، وأصبح (ستالين) مسؤولاً عن هذا الجهاز الحيوي أما سير الحوادث منذ ذلك التاريخ فمعروف ولا يتطلب مراجعة مفصلة في دراستنا .
إن الفترة ما بين ١٩٢٣ ، ١٩٣٦ كانت فترة تمكن فيها (ستالين) بصعوده البطيء إلى الحكم المطلق وتلاعبه بجهاز الحزب والدولة ، من أن يسيطر مبدئياً على كل إنشقاق وإخماده ، إن الناقدين الذين وجهوا انتقادات موضوعية تتعلق بالبناء الهيكلي للإدارة الحزبية وتحولوا من ناقدين إلى معارضين سياسيين شاهد حيوي في علاقة الحزب والأهمية بالقرار وصنعه إن مجزرة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٨ مكنت (ستالين) أن يجعل نفسه حاكماً أوتوقراطياً بحيث اصبح حتى التفكير في أي تغيير غير ممكن ما لم يبدأ بالإطاحة به . إن قمع المنشقين وأصحاب النظر المؤمنين بالإيديولوجيا الماركسية كان الدليل على حاكمية الاستبداد الحزبي وحكومة الفرد داخل الحزب إن مرحلة

(ستالين) جاءت بمثيرات على الصعيد الإجتماعي السياسي والإجتماعي النفسي تحكي قصة غموض عن فترات محاكمات التشهير والمطاردة والتطهير .

إن حوادث (بوخارين) ، والموقف من (تروتسكي) أرغمت بما لا يقبل الجدل الباحثين إلى قول واحد هو أنَّ (ستالين) عمل ما بوسعه لتحويل المنشقين إلى معارضة ليسهل عليه إرغامهم جميعاً وقتلهم تحت طائل الوقوف بوجه الثورة البروليتارية . إن لهجة التعميم الحزبي شاملة على ما يبدو قطاعات الإدارة الاجتماعية ونافذة إلى عمق الهدف الخاص بالحركة الحزبية . يكفي أن صناعة القرار تتم ضمن حلقات خاصة توزع بعد إتمامه من الناحية الفعلية على هيئات مختصة تضطلع بدراسته لكن بشرط عدم التغيير والتبديل . إن المركزية الإستبدادية شعور نفسي يولد ازدراء بالمقابل ويلزمه بقبول الفكر المصاغ كحالة ثابتة وقابلة للتعميم وليس ذلك خلافاً كما ترى لعقيدة الحزب فتفسير فقرات البيان أو الفلسفة الماركسية ليس حكراً على زعيم دون آخر ولذا جاءت تفسيراتهم متفاوتة مختلفة تبعاً لتفاوت نظرة كل واحد إلى النظرية المذهبية، وأصبحت عملية الانتقاد لأسلوب التفسير الخاص معارضة لإيديولوجيا الحزب القاضية بمحاكمات واعدامات ومجازر توحي للآخرين القبول القهري الإلزامي . إن هذا الواقع الغامض وظروف العمل الحزبي ودور الخلايا السرية ساهمت إلى حد بعيد بانفصام بين النظرية والواقع وولدت نفسياً حالة من التضاد في جوهرية الإلتزام القائل بقوانين حركة الحزب ونظمه الداخلية مما يولد حالتين من الضعف :

الأولى : تتعلق بشرط ثبوت المحمول وموضوعه والتزام إيجابي لدى العموم عند ثبوت انطباق بنائي (في النظرية والتطبيق) .

الثانية : تتعلق بوجود المحمول نظرياً وأساليبه بانتقاد الموضوع (شرط كون المتعلق باتخاذ القرار والتنفيذ) يولد انفكاكاً في ثبوت الإنطباق وتصبح النظرية جزء المذهب الفرضي والتطبيق خاصية لعلاقة الواقع بالإجتماع .

هـ - نشوء مبدأ الانحسار السياسي داخل نظرية الحزب الواحد : إن كثيراً من الأحكام تنشأ من دوافع اجتماعية ونفسية وفطرية المساهمة أحياناً في أصل الحكم وانشائه ، ولذا اعتبرت المفاهيم العرفية جزءاً من أحكام ترتب الأثر في المتبوع والتابع

وأصبحت عملية ثبوتها فعلياً أمراً متعلقاً بصلاحيات أصحاب القانون والمشرعين في الأحكام الإجتماعية والنفسية .

ويبدو عملياً أن تجربة دول الحزب الواحد خاضت سياسياً معطيات ومؤشرات تتعلق أحياناً بالأصعدة الإيجابية والسلبية صعوداً ونزولاً في الحركة الجمعية للمجتمع ، ومع أننا منذ البداية لا نرى صواباً في حكومة الحزب الواحد فعلياً لاعتبارات عقائدية وفكرية واقعية على الصعيدين الإجتماعي والفردي ، ورأي الأمة جميعاً ومجموعاً بفكرة الحاكمية للحزب الواحد ، لكننا مع ذلك نعتبر الأمر التنظيمي والحركة التنظيمية في ظروف المواجهة السلبية غاية في الأهمية والاحتياج وأمراً مطلوباً لتحرر المجتمع ونهاية عهود الظالمين بشرط توافق تلك الحركة إيجابياً مع مبادئنا وقيمنا السماوية . وهذا ما صرح به الأستاذ الشيخ مد ظله العالي إذ قال :

ولعله لا يتيسر أيضاً في بعض الأحيان الا بالتكتل والتشكل ولو خفية ولا محالة يتوقف ذلك على أن يؤمروا على أنفسهم رجلاً عالماً عادلاً بصيراً بالأمور ويلتزم بأطاعته حتى ينصرهم الله بتأييده ونصره كما اتفق ذلك في أكثر الثورات الناجحة في العالم[1]

وفي البداية لا بد من معرفة ماهية دولة الحزب الواحد : يقول (ريمون آرون) متسائلاً ما إذا كان مفهوم دولة الحزب الواحد لا يزال مقيداً في تصنيف الأنظمة السياسية ، ونبه إلى خطر التركيز على ناحية واحدة من نظام ما وإهمال النواحي الأخرى ففي الكلام عن دول الحزب الواحد مثلاً ، على المرء ألا يقصر عن النظر في تركيب الحزب الواحد المقصود ، إن تركيب الحزب الشيوعي نفسه في الاتحاد السوفيتي قد تغير بطرق كثيرة منذ موت (ستالين) يضاف إلى هذا أنه كان هناك دون الحزب الأوحد تعدد اجتماعي ، وإن طبيعة هذا التعدد كانت عاملاً مهماً في تعريف النظام السياسي ثم إن قوات إجتماعية كثيرة قد تقيد الإشراف على سلطة الحزب أو تقيد ضبطها على الرغم من هذه العوائق لا يزال لمفهوم دولة الحزب الواحد بعض القيمة في التصنيف المجرد للأنظمة السياسية ، وإذا كان المجتمع الحديث قد جلب معه نوعاً من الفلسفة الديمقراطية فإنه يبدوا أن هناك ثلاث طرائق لتطبيق هذه

---

(١) الحكومة الإسلامية مخطوط .

الفلسفة في النظام الإجتماعي كانت إحدى الطرائق نقل الفكرة الديمقراطية إلى المؤسّسات المنافسة في الانتخابات بين عدة أحزاب .

أما الطريقة الثانية التي لا تنتمي إلى الصنف نفسه فقد كانت الحزب الأوحد الذي برر وجوده بضرورة تحقيق مهمة تاريخية ما .

وهناك نظرياً طريقة ثالثة هي عدم وجود حزب بالمرة[1] .

يلزم الانتباه أن ما استنتجه (آرون) كان مبتنياً أساساً على القاعدة الأصولية السياسية الكلية في حالات النشوء المتعلق بالهدف والغاية التامتين إذ هناك تفاوت من حيث المبدأ الإنجازي الذي يُمارس حينما ينتفي الدافع اللازم للحركة الجماهيرية وهذا الإعتراف سَجَّلَهُ (روسو) في أصل التفاوت وفي عقده الإجتماعي ، وأيضاً يلمس أن ذلك ما مال إليه (ماكيفر) في تأسيس الدولة الذي اعترف قائلاً : إن الحزب الحاكم حريص على أن يبقى في الحكم ولا يستطيع أن يبقى إلا إذا عرف كيف يحافظ على تأييد الأكثرية له فيدفعه الحرص على هذا التأييد إلى تجاوز المصلحة الطبقية الخاصة إلى المصالح الوطنية العامة ، ويزعم (روبرتو مشلز) في دراسته عن الأحزاب ؛ أن القادة الديمقراطيين يخونون الديمقراطية حين يتولون الحكم لأن السلطة دائماً محافظة وما إنْ يتولاها الإنسان حتى تطغى طبيعتها المحافظة على نزعته الديمقراطية[2] .

ولكننا مهما أثبتنا بالدراسة الموضوعية جانباً من الهدفية داخل أطار الشكل المتعارف للحزب ونظمه الداخلية مع ذلك نؤكد أن الدور السياسي ناشيء جدلاً من النظرية وبالتالي من روح المذهب الإيديولوجي ، وانها بانشطارها إلى كتلتي المفاوضة والقبول إنما تعزز من حيث المبدأ فكرة النظرية وأثرها في المصداق والنتيجة إذ لا يعقل تركيب تجانسي في نقطة معينة ولتكن (أ) فهي كترابط مؤثر من حيث الصيغة على (ب) إذا كان التجانس داخلاً في صياغة النظرية وهنا لزوم اعتبار الدخولية أما مضمون الشرط أو الشرط التام ولا يكفي مجرد كون الصياغة حسب المفردات السياسية

---

(١) ل . شابيرو ص ٥٩ .

(٢) تكوين الدولة ص ١٥٩ .

الإجتماعية فهذه تولد رضوخاً للتقاليد وللقيم حال كون ذات القيم اصطناعاً اجتماعياً .

وبداهة إن تعلق المسألة فكرياً بذات إجتماعية خاصة يعكس الإتجاه السلبي لمضمون مفردات النظرية سياسياً فلو حولنا المثال السابق إلى ما يلي :

متعلق الكل يدخل نفس المفهوم الذاتي لـ (أ و ب) ينتج علاقة عكسية بين (ب[٢]) وكل المتعلق ولو حدث جزء انخفاض بمستوى جمع الجمع يقتضي سالبية التجانس مع (أ[٢]) إذ نقل متعلق الكل إلى مفهوم الذات ، أما أن يكون النقل على أساس النظرية وتصوراتها بالطرح أو أن النقل سيكون على أساس النظرية بجعل مفهوم الذات انشطارياً سياسياً إجتماعياً وسياسياً نفسياً ، والآخر حاكماً من حيث الصياغة ، ولكنه داخل بالأول ككون وجود الآخر متعلقاً مصدرياً بالأول ولا يعقل وجود الجزء دون وجود الكل ، أي أن أمر النسبية ليس هو الحاكم الفعلي ولكنه شرط تحقق بالثبوت ونتيجته ما يلي :

$\frac{\text{ن ا}}{\text{أ + ب}}$ وهذه هي النسبية النظرية في كلي المتعلق لتحقيق شرط الثبوت[١] .

١٢ ـ نظرية الحزب الواحد عند الماركسية : تؤمن الماركسية وحسب مفهومها المادي للتاريخ ولعلاقات الإنتاج وللصراع الطبقي بضرورة وجود الحزب الذي يمارس العمل سياسياً لتحقيق غرضه الفلسفي في امتلاك وسائل الإنتاج وحاكمية البروليتاريا باعتبارها القوى الحقيقية لامتلاك وسائل الإنتاج والمؤهلة نفسياً لقيادة المجتمع ولهذا رأت الماركسية من حيث المبدأ وعلى لسان زعمائها ضرورة تشكيل فصائل حزبية تكون قادرة على قيادة الطبقة العاملة لتحقيق غاياتها المنشودة ، ولهذا أوعزت الماركسية وصرح (لينين) بوجوب تنظيم الطلائع العمالية لكي يتسنى لها خوض غمار معارك القضاء على البرجوازية وتحويل السلطة إلى يد البروليتاريا بوسائل تخضع لضابط الميزان القدري للحكومة الواجب خوض الصراع تجاهها إلى مطاف الثورة واستخدام العنف لتحقيق الغاية .

وقد تم بمراحل هذا التطور وأصبحت قوى البروليتاريا فصائل حزبية منظمة سيطرت على جهازي الحزب والدولة وحولت كل الإمكانات إلى قيادة الحزب المجتمع

---

(١) انظر نظرية بروني .

إلى آلة تسخر لتكون طاقة في هذه الغاية مستخدمة في ذلك شتى الوسائل المتاحة والممكنة تارة بالعنف وطوراً بالمخاتلة والكسب الدعائي المحمول بالدفع السياسي مما يتيح للحزب السيطرة المطلقة على شؤون الدولة أي إلى دكتاتورية مقيتة وقد عبر (مشيلز) عن هذه الحالة قائلاً : إن الديكتاتورية إذا سادت فإنها تفرض نظام الحزب الواحد ، فنظام الحزب الواحد هو ظاهرة غريبة لأن الأصل في الحزبية أن تكون تعددية ، ولكن الديكتاتورية تحاول القضاء على هذه التعددية فتقضي كما قضى (فرنكو) في(اسبانيا) (وهورتي) في (المجر) بأن يكون للطبقة العليا وحدها حزب يكون هو الحزب الوحيد أو تقضي كما قضت الشيوعية في الاتحاد السوفيتي بأن يبقى حزب واحد هو حزب الطبقة العاملة[١] .

وإذا كان انتصار الماركسية سنة ١٩١٧ إلا أنها عمدت لتطبيق برنامجها الحزبي بعد أن هيأت لوازم العمل في سبيل غاياتها . إن قرارات واجراءات (لينين) في تصفية المنشقين وحزبي المناشفة والإشتراكيين الديمقراطيين والملاحقات والإعدامات للتكتلات الحزبية والتجمعات النقابية إنما كانت عملاً موطىء لهدف تولي الحزب زمام السلطة في الدولة من دون السماح إلى معارضة إيجابية أو سلبية خارج وداخل الحزب ولو خرجت طائفة تريد تحقيق مطلب جماعي فإنها ستواجه بالعنف مع حملات دعائية من أجل حمل المجتمع لقبول ؛ أن فكرة الخروج إنما كانت بدوافع سياسية محضة تتعلق بمحاربة إيديولوجيا الماركسية لتحقيق مكاسب في تثبيت مركزية الحزب في السلطة وحمل الآخرين عن التنازل عن أهدافهم ونواياهم وقبولهم بفكرة الأمر الواقع بإيحاء دعائي بأن الخروج كان مخالفة صريحة لمبادىء الماركسية والقانون الدستوري للحزب الشيوعي وإذا كانت البلاشفة توطىء في أعمالها تلك فقد حقق خلفاء (لينين) معجزة تثبيت حاكمية الحزب الواحد بقاعدة سلب الإختيار والإرادة من الجمهور تحت ضغط الحرب النفسية والجسدية وتغليب مبدأ القوة في الحسم وتثبيت القانون فعلياً .

ولقد كان (ستالين) من أبرع زعماء الشيوعية في هذا المجال ، ولكنه يظهر أن نوايا (ستالين) وإن كانت بدافع الخوف المعلن على الحزب لكنه واقعياً كان عملاً

---

(١) تكوين الدولة ص: ١٦٠ .

لتثبيت مركزية دور الفرد في السلطة وقيادة الفرد الواحد ومفردات حكم (ستالين) كشفت عن كثير من الغوامض في سياسية الحزب البروليتاري .

وقال (لينين) : نحن نعرف أن نظامنا لا يحظى بتأييد كثير من المتذمرين بل اننا لا نسمح لهم بالتذمر فكل متذمر ضدنا هو في الواقع عدو لنا ونحن لا نرحم أعداءَنا ولهذا لا نرحم المتذمرين[1] . وهو لا يحاول أن يكشف الغبار عن سبب التذمر بل لا يسمح بذلك ولأنه جرت العادة عندهم أن يهملوا شأن الضعفاء فالإهتمام كله مقصور على الأقوياء وحدهم والحزب ساحتهم فقط . مما يُسقط روح الفلسفة عندهم بين النظرية والتطبيق الفعلي لإرادة ومبادىء المذهب الحزبي الماركسي .

ولقد ولدت أفكار (لينين وستالين) مشاكل كبيرة جاءت على أصل الماركسية وأثبتت بما لا يقبل الجدل أنَّ ظاهرة الإنحسار والتخلف والإستبداد وألوان شتًّى تعبر عن مدى عجز الماركسية في حكم الدول والحكومات فالإنشقاقات والتخلفات الكثيرة في دول المعسكر الشرقي مصداق عملي لانحسار ظاهرة نظرية الحزب الواحد ، فأحداث (هنغاريا وتشكوسلفاكيا وبولونيا) تثبت العجز الذي تواجهه الماركسية في أصولها البنائية العقيدية مما يدفع بجماهير الشعب إلى رفض الماركسية من رأس ونظريتها السياسية في حاكمية الحزب الواحد .

١٣ ـ نقد المبدأ الالزامي لنظرية الحزب الواحد : أظهر (دونالد ماكراي) شكه في الإفتراض الضمني الذي ظن أنه قد افترضه وهو « أن الدول والمجتمعات والأحزاب الموحدة كانت ثورية ذلك بأنها أصبحت في نظرة راكدة وينشأ عن طبيعة هذا الموضوع أن كل علم إجتماع ذي طبيعة جادة وعادة يجب أن يعني بما هو سياسي لأن السياسة كانت عادة أقوى من المجتمع ، وكان الحزب أداة السياسة الرئيسة وتاريخ الأحزاب الطبيعي ينبغي أن يعتمد على المبادىء البسيطة »[2].

هذا الإظهار دأب على تسجيله ساسة قديرون ومفكرون مارسوا عملية النظر إلى زوايا الحزب الثلاثة ، ولكنه إظهار يمتلك نصاباً من الإيجابية وشيئاً من السلبية .

---

(١) النظام الشيوعي ص ٢٣ .

(٢) ل . شابيرو ص ٦٩ .

ففي ما يتعلق بالناحية الإيجابية أظهر مسلَّمة تاريخية علمية بأنَّ الوحدة والإنسجام بين المجتمعات والدول تؤدي إلى إنجازاتٍ ضخمة وكبيرة . ولكنه عاد ونقض الفكرة من رأس إذ اعتبر ذلك جزء أوهام وأن الوحدة الثورية للمجتمعات لا تولد إلا ركوداً عملياً وليس هذا التعبير إلا تشاؤمية ناظرة إلى فحوى أمر جزئي لقضية في واقعة خاصة ، لأنه ليس بالضرورة أنْ يكون علم الاجتماع بما هو علم ذي موضوع معين يعنى بالمسائل السياسية ويكون حاكماً عليها فذلك توفيق استحساني راجع إلى عقيدة فردية فحوادث التاريخ تتحدث بإسهاب عن الدور المبدئي والعقائدي في تكييف علم الإجتماع إليها ضمن تصورات خاصة وقيم تملى إما من العالم الآخر أو الواقع الطبيعي يكون أثرها فاعلاً في القابلية الإلتزامية ولكن شرطه وضوح نفس هذه التصورات لدى المجتمع ، ونفس الوضوح مبدأ قائم على الإدراك الفطري البشري الموجه . فلو صح ما اعتبرته الماركسية بالعامل الحيوي في حياة البشرية فإنها كحزب ملزمة أن توجه مجموع الآراء لقضية واحدة في حقل الإقتصاديات الواسعة وتعمم جميع التراتيب الإدارية والموازين الوظيفية تبعاً لموقف الجماعة أو الفرد من القضية الإقتصادية في حقل البيولوجيا مثلاً أو الغنصولوجيا أو السكيولوجيا والسيسولوجيا فهي ترتب أثراً إقتصادياً تدعمه بقرار حزبي يكون ملزم التطبيق في حقل المعرفة أو الإجتماع أو فلسفة العلم وما شابه وذات الحزب يضع مقاييس لقياس الانجازات والأعمال في شتّى الحقول توظيفاً ديناميكياً لمبدأ الحركة داخل حدود المقرارات الحزبية .

لكن هل إنَّ الخلل والعجز سيدخل في نفس دور الإدارة الحزبية ؟ أم إنه يعمم حتى على أولئك الخارجين عن الدور المقرر (أي طبقة المنفذين) ؟

يبدو ومن خلال تتبعي لدراسات وأبحاث مفكري الحزب الشيوعي يعلقون جميع الإنحسارات إلى طبقة المنفذين والمجرين للقوانين الحزبية ويعتبرون الخلل إنما يقع بسبب سوء فهم تنفيذي ولكنهم لا يعطون جواباً عن كيفية نشوء سوء الفهم هذا ؟ إن أحداً لا ينكر أن نظرية الحزب الواحد هي استبداد معلن ودكتاتورية ظالمة توجه الإرادة الجماعية تبعاً لرأي زعيم الحزب ، ولكن سيبقى السؤال على حاله ، متى تعلن الدول ذات الحزب الواحد قرار العفو عن حريات وحقوق الإنسان التي تضطهد بسبب موقف دال على معارضة خفية ؟ إنه مجرد سؤال !

١٤ ـ المسألة الحزبية في الإسلام :

لا يخفى على كثير ممن أحاطوا بالعقيدة الإسلامية ومفرداتها بأنَّ صيغة النظرية السياسية هي جزء من المذهب السياسي العام الذي يشتمل على نظرة كلية تجاه الكون والحياة والحضارة والتراث والتقاليد مما يعطي للباحث تجربة كبيرة ترتبط بالعناصر الثلاث للوجود الطبيعي للبشرية وما يتبع ذلك ضمن الإطار العام للاختيارين العاملين بقوة في أثر التكوين للمذهب .

إن المنهج المنطقي للحركة السياسية في الإسلام يقوم بالدرجة الأولى على فهم سيكولوجي وررمانسي للطبيعية البشرية التي هي جزء لا ينفصل عن نظرة الإسلام للإنسان ككائن سياسي مدني يقيم علاقاته حسب الحاجات الفطرية والعملية الحياتية القائمة على نسق مشترك واحد . . تعززه التجربة وتثبته المبادىء ذات القيم الخالدة ! . . وبعد ما تقدم نقوم بالتنبيه على رأي الإسلام بالمسألة الحزبية في النظرية وفي التطبيق . ويلزم في البدء التفصيل بين الحزب في الجهاد والنضال السلبي ، والحزب في الدولة والحكومة .

فمن الوجهة الأولى ؛ تثبت تصاريح العلماء وممارساتهم إلى ضرورة وجود العمل التنظيمي في كفاحه ضد الطاغوت استناداً إلى عدة روايات وأحاديث دالة على ممارسة الكفاح المنظم في إطار الإسلام ، فالجهاد الشعبي في مراحل الإعداد لتشكيل الحكومة يحتاج إلى موجهات ونظم سياسية ذات قدرة في الفعل داخل المجتمع من أجل توجيهه باتجاه قضاياه المصيرية ، ومن هنا أفتى كثير من علمائنا أصحاب التجربة السياسية إلى دور الحزب في عملية المساهمة الجادة في إسقاط الطاغوت مستندين في فتياهم إلى حجج عقلية تقتضي في ممارسة الحق المشروع في رفع الحيف عن الجماهير ، وحجج نقلية جاءت تصريحاً أو تقريراً أو فحوى خطاب للمجتمع من أجل استخدام الوسائل المتاحة والممكنة لتغيير البنية الهيكلية للنظام الطاغوتي ، وذلك بلا ريب يحتاج إلى دور وفلسفة وممارسة تستخدم الوسائل السيسولوجوية والسيكيولوجية في توظيف الطاقات الجمعية من أجل الهدف المنشود ، وبالتالي فلا أحد يشك بأن الحزب ضرورة سياسية في فترة الإعداد لتشكيل الحكومة الإسلامية لأن عملاً إيجابياً ليس منظماً ومبرمجاً أقرب إلى مفهوم الفوضوية منه إلى الإعتباط .

ولأن الدين الإسلامي دين الحياة فلهذا يؤكد التزامه الدائم بفكرة المناهضة المطلقة للطاغوت،وعبر كل الوسائل والقنوات الثورية الإعلامية والعسكرية والسّياسية،وهذه بطبعها تعزز الموقف الرسالي للأمة وتبعث في المجتمع زخمه الكامن المتحرك ، ومن هنا فالأصالة الاجتماعية ليست غاية بقدر ما هي اندكاك معلن وصريح بالأصالة الفردية القائمة على توافقوانسجامي طبيعي لتحقيق الهدف الكلي والأصالة المطلقة في الإيجابية العملية داخل البناء السيامي .

وحسب تلك الحدود فالمسألة ليست خلافية ولا قائل بدعوى الترديد ، لكن الأمر ـ جدلاً ـ يخضع بالضرورة إلى الظروف الموضوعية الواجب توفرها لوجود تشكيلات حزبية . والتي تلزمها الصيغة العلمائية كحد اعتباري حقيقي يرسم له خطوطه العريضة في المواجهة . وموضوعياً أن الصيغة تدل على تجميع الفصائل المؤمنة بحركة العقيدة والتشريع بين المجتمع ، والإعداد الأصولي للوقوف بوجه كل انحراف أو تصور قائم على فرضية خاطئة يراد لها أن تكون ذات مصداق منطقي اجتماعياً . ولأن الخير العام لا ينتشر إلا من خلال المجابهة واستخدام فن المهارة السياسية المستخدم بيد الأعداء ، واللازم له قدرة دعائية ذات أثر إيجابي تجاه المجتمع ، وسلبي تجاه الأعداء .

فحينما تؤمن الأمة ـ على قدر ما ـ بالعدالة والمساواة فإن تحقيق ما تؤمن به الأمة أمر له مقدماته وأطره المبرمجة القائمة على الصعيد الثقافي والصعيد السيامي. وليس ذلك أمراً تحققه الرغبة دون العمل والممارسة ، وليس العمل صيغة تدلل على قدرات فردية ومؤهلات عقلية خاصة،بل هو تجمع جماهيري منظم تقوم الأمة من خلاله بأداء دورها تجاه الهدف وتجاه القضية مما يشكل للعموم وضوحاً في نفس المطلب وتأكيداً إلزامياً على تحقيقه،مما يولد فلسفياً نظرة تجاه مبدأ العدالة وأنه جزء لازم التحقيق في ظروف تحقق مبدأ الحرية،وهذا ولا ريب مرتبط بصيغة النظام ونوعه.ولا قائل بالتحقق دون حكومة عادلة . وكما أنّه من الضروريات أنَّ مبدأ العدالة مبدأ اجتماعي يرتبط بالوظائف والعادات والقيم والقوانين والأحكام التشريعية والدستورية،وكل ذلك دال بالطبع على لزوم الحاجة التغييرية في الواقع الاجتماعي الذي يلزمه القضاء على الطبقية والسيادة الفردية والحزبية الدكتاتورية .

إذن فالحزب في الجهاد السياسي ـ قبل نشوء الدولة والحكومة ـ أمر لازم

وضروري وتعتبر ضرورته قائمة بدرجة القيم الإسلامية الكبيرة الواجب تحكيمها عقلاً وشرعاً في المجتمع ، وقد دلت كثير من المدونات على لزوم وجود الظاهرة الحزبية في سبيل إيجاد وتشكيل حكومة إسلامية .

أما من الناحية الثانية : الحزب في الدولة والحكومة . هنا لا بد من الاعتراف بتضارب الأقوال والآراء عند جمع من المفكرين والفلاسفة المسلمين ، مما يوضح بالنهاية رجحان كفة أولئك الذين قالوا بانتفاء ظاهرة الحزب في الحكومة ، مستندين في ذلك على طائفة من الوقائع العلمية والعملية الموجبة ، والقائلة بأنَّ الحزب في الحكومة سيادياً هو قهر لعموم الحريات وممارسة سلبية للقوة ، لأنه يلزم قبول قهري بمقررات الحزب وأفكاره السياسية والاقتصادية والعسكرية ، مما يجعل الحرية رهناً معلقاً قيده الانتماء للحزب الحاكم وبذلك تنتفي حاكمية الشعب والأمة.وهذا الرأي تكاد تكون فكرته علمية من الوجهة التطبيقية ولكنه نظرياً قابل للرد . . .

ولأنه يفترض شرط ثبوت الحكومة الارتكاز على الجماهير والتي تشكل العمق الإستراتيجي في إدارة وتنظيم الدولة ، والإسلام كنظام يعبر عن النظرية الإلهية في الحكم القائلة بالتناسب بين طموح العقيدة وتوجهات الأمة.وهو تناسب طردي كما تشهد بذلك آراء أهل الميزان .

لأن الحكومة في الإسلام هي حكومة كل الشعب والمعبرة عن آماله وطموحاته، وبالتالي فلا ضرورة لازمة تقيد الحكومة بهيئة أعلى منها لأنه سيولد تنافساً سلبياً على الصعيد الفطري - « كل حزب بما لديهم فرحون » - مما يولد صراعاً يسجل انتكاسات أعظم تجاه القرار الحكومي ويعطل التنفيذ والإجراء الشعبي في الدولة ، وبالتالي ينتزع من الحكومة صفتها الشرعية ، إذ يصبح الصراع داخل الحكومة ولغايات وأهداف خاصة وذاتية . ولكن كيف تعالج المسألة الحزبية في الدولة ؟ وأين ستذهب الأحزاب بعد تشكيل هيئة الحكومة ؟

هناك جوابان من الناحية الفعلية ، الأول يقول بتجميد كل الفعاليات الحزبية، وهذا الرأي له ما يؤيده وما ينفيه من الناحية الواقعية إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار مبدأ الحرية العام وشرط الاعتبار السلمي داخل المؤسسة الحكومية .

الثاني : يقول بأن الأحزاب الإسلامية أداة عمل إيجابي لتحقيق كامل الأهداف الإسلامية،ووضع برامج ومسودات عمل لنوع السياسات الخارجية والداخلية والإعلام والحركة داخل المجتمع،والأمن والانضباط.وفي الحقول الاقتصادية والثقافية بحيث تصبح شرائح متحركة بين الحكومة والجماهير.وهذا الرأي له ما يبرره وله ما ينفيه خاصة إذا اعتبر مجال عمله كلياً داخل المؤسسة الحكومية مما يولد على الصعيد القطري والإقليمي توجهاً خاصاً عبر ما يمكن تسميته بالانجرار وراء الرأي الخاص وذلك ممتنع حسب قوانين الحكومة الإسلامية دستورياً .

إذن فالمسألة الحزبية في الدولة يمكن أن تتخذ اتجاهين هما القبول والرفض حسب الواقع الموضوعي للدولة . . ولكن تظل الحالة الدراماتيكية قائمة إذا ما أصبحت الظاهرة الحزبية معطلة لعمل الهيئة الحكومية.فالاقتضاء تحدده المصلحة الجمعية وتبرره القوانين العقلية والنقلية التي تصون الحق العام وتلغي الدور الحزبي أو تجمده.وهذا الواقع إما أنْ تقوم به الكوادر والأعضاء الحزبيون ، أو أن يكون القرار صادراً من الهيئة العليا وعلى لسان فقيه الأمة،كما جرى في إيران .

ومن هنا فالخريطة السياسية للدولة تحدد الظاهرة الحزبية.ولكن الاعتقاد الأكثر تناسباً هو الإيجاب في العمل السلبي وقبل تشكيل المؤسسة الحكومية ، وهو السلب في العمل الإيجابي بعد تشكيل الهيئة الحكومية ، لئلا يقع التزاحم والتضاد أحياناً مما يربك الإدارة الحكومية في السعي لتحقيق كامل الأهداف المختصة بها الدولة والحكومة.والاعتقاد المتقدم تعضده التجربة وتعززه الممارسة اليومية داخل المؤسسة الحكومية.ولأن الحكومة تقوم أساساً على مبدأ ولاية الفقيه الذي هو بمثابة الولاية الإلهية نصاً وتشريعا ، ثبوتاً للمحمول والموضوع ، ولأن غاية الأحزاب الإسلامية هي الوصول إلى الأهداف الإسلامية في الاستقلال والحرية والحكومة الإسلامية ، ومع تحقق المطلب الرسمي للأحزاب فلا لزوم يذكر لتأكيد نفس الظاهرة وجودياً،لأن تحقق النتيجة يقتضي انتفاء المقدمات ثبوتياً في العمل الإيجابي للهيئة الحكومية وكيانها السياسي . .

والعمل سيكون متمحضاً ضمن ذلك الإنجاز،وأعضاء الأحزاب هم فصائل وكوادر الثورة والدولة،وهم أنفسهم أصحاب الحق في نقل المجتمع إلى هدفه

الإسلامي الكبير،فالتعيين إما انتخابي أو اختياري يحدده شرط الشرعية عند ولي الفقيه ، والهيئات الدستورية هي كوادر العمل الحزبي في جهاده السلبي . . ومع ذلك فالمنطق الواقعي تحدده الإرادة الولائية وشرط الموافقة الفقهية.وذلك قائم على المصلحة قطرياً وإقليمياً ودولياً . . هذا الواقع هو العمل الجماعي والتصدي المشترك بين الفقيه والحزب والآن لو لم يتصدَّ الفقيه للولاية والدولة ! فمن له حق التصدي إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار التنافس القائم على الدولة من قوى وأحزاب علمانية كافرة ؟ ، أيحل للحزب الإسلامي عند ذلك السكوت وعدم المواجهة وطرح البديل لتقرير مصير الدولة والمجتمع ؟ ولكي نجيب على السؤال ، نقول :

إننا بداهة نفترض عقلاً أن يتصدى الفقهاء للحكومة،وهذا الافتراض له نصوص نقلية وعقلية تؤكده جاء منها بشكل مواثيق وأخرى بشكل أحاديث كما في (نهج البلاغة والكافي) وأكثر الكتب الموثوقة لدينا ، ولكن السؤال قائم على الافتراض بعدم التصدي من قبل الفقهاء ، والدولة تهددها أعاصير الأفكار الضالة وتتعرض لمعتقدات علمانية كافرة ، وأن الأحزاب والحركات العلمانية تواصل السعي لتطبيق عقائدها الفاسدة بين المجتمع الإسلامي،تارة بالعنف وطوراً بالمخاتلة . .

فالواجب الشرعي يقتضي أن تصان المصالح الإسلامية والهوية الإسلامية للمجتمع ، فالحزب الإسلامي هنا له كامل الصلاحية في التصدي لأمور الحكومة والسعي بالممكن والمستحيل للوصول إلى ذلك الهدف،فهو عمل غاية في الإهتمام سيما وأنه عمل من أجل إقامة حدود الله . . . وهذا التصرف هو ما تقتضيه الإرادة الإسلامية ويحققه العقل ، فالحزب هنا أكبر من أطروحة تنظيمية خاصة،وليس هو تكتلاً فئوياً طائفياً بل هو المعبر عن أهداف الرسالة،وأنه بذلك إنما يقود عملاً إيجابياً على مختلف الأصعدة ومن أجل مصلحة الأمة والمجتمع .

بداهة أن الحزب إنما يمثل الطبقة المؤمنة بأهداف المرجعية الرشيدة وأنه الوسيلة لتحكيم قوانين الله بيد الفقهاء ، وهذا الدور هو أصل المطلب الإلهي وهو ما تقتضيه المصلحة العامة للجماعة المؤمنة . . وهذا الاعتقاد هو ما ينفي الصيغة التقليدية على الظاهرة الحزبية كونها أطروحة تنظيمية سياسية فقط ، لأنه إرادة أمة وطموح جماهير ترفض الحكم الطغياني ، ثم إنّه مشروط بعدم التصدي من قبل الفقهاء .

ولكن هذا لا ينفي أنه متى ما استطاع الوصول للحكومة فعليه أن يبحث عن فقيه جامع للشرائط يتولى الإدارة الولائية.فالحكم عندنا خاضع لحكومة الفقهاء والفقهاء وحدهم ، القادرين على اتخاذ القرارات الحاسمة فيما يخص شؤون الأمة والتصدي لمسائل الحرب والسلم فذلك لهم وحدهم ولا نرى في ذلك معارضاً ، إذ الولاية بحكم العقل والنقل لهم.وهم أصحاب الحق في إدارة شؤون الدولة . . والحزب حينما يتولى زمام السلطة يقع الواجب الشرعي عليه أن يختار من الفقهاء ما يكون أهلاً للأمانة الولائية بحيث يكون صاحب التوجيه والتقرير في الأحكام والنظم والتشريعات.وهذا ليس خلافاً لطموح المرجعية بل هو عامل توطئه لإقرار ما تؤمن به لصلاح وخير الأمة والمجتمع .

وهنا يكون عمل الحزب تعبيراً إيجابياً عن قمة الشعور بالمسؤولية الشرعية والأخلاقية ، تجاه العقيدة والدين والمجتمع وهو نزعة نحو العقلائية وتوجه منطقي قائم على فهم للمرحلة وللكيان السياسي ، فالوعي الممارس إنما هو رسالة سياسية تتعلق بقوانين الحياة العامة المدنية والحقوقية،والتوجيه قطعاً تحدده التشريعات الخاصة القائمة على افتراض الحق المطلق تجاه الواجب الرسالي . والذي يتطلب جهداً مضاعفاً وعملاً شاقاً دؤوباً يوحي للباحث بأن الإنجاز الثوري والحالة الجديدة لا تحققها الفوضوية والاعتباط وإنما تنجزها الممارسات الواعية المنظمة القائمة على درجة عالية من الانصهار العقيدي والوعي الرسالي.وذلك هو إحدى وصايا أمير المؤمنين (ع) .

لكن الأمر يجب أن لا يخضع لموازين حسابات الساعة وأجزائها بل إلى هدف أسمى وغاية نحو الكمال في حركة الكون والمجتمع.مما تحقق بالتالي ضرورة الوجود وتحقق نسبة الضرورة على الواقع الموضوعي الذي تمارس فيه التجربة التغييرية للأمة جذرياً،مما يستتبع قوانين العلل الموضوعية ذات الغايات الهادفة في قوس الصعود التكاملي في المسيرة البشرية ، وشرط ذلك التفريق بين درجة النسبة اللازمة صعوداً ونزولاً في الحركة على القوانين التي تحكم من قبل الهيئة ومن بعدها . .

ب ـ القومية :

كان (بويد شيفر) من المهتمين بدراسة القومية ومفرداتها ومضامينها السياسية

والاجتماعية والنفسية ، وكان تعريف (باسكال) للقومية في (تورين) من التعاريف المنوطة باهتمام خاص إذ يقول :

بأنها مجتمع طبيعي من الناس والوحدة الإقليمية والأصل والعادات واللغة يربط بين أفراده تشابه عام في الحياة والضمير الاجتماعي [١] .

إن هذا التعريف من التعاريف الجامعة لمداليل ترتبط بأصل اللفظ ومطابقته للمعنى واقعياً ، وإن كان هذا التعريف في سنة ١٨٥١ إلا أنه أشار ضمناً إلى روح التألف المكوّن للوحدة بين الناس إقليمياً،ومن هنا تشعر بأن الإقليمية منشأ صاغته عقول بني البشر لتركيبة سيولوجية تتعلق بعلم اجتماعي معين الذي يعتبر صاحب التصنيف النظري للواقع ومفرداته السياسية.ولكننا نخالف القائلين بأن مبدأ القومية فكرة وليدة القرن الثامن عشر بأحداث الثورة الفرنسية (١٧٦٩ ـ ١٧٧٠) وإن كنا نقول باستخدامه في القاموس السياسي ومفرداته في ذلك التاريخ ، لأن هذا الشعور استحساني لا موضوعي ، إذ إن فكرة الانتماء الطبقي أو القبلي هي في الواقع فكرة تعتمد بالدرجة الأولى على أسس وحدودية جامعة كالأرض واللغة والمعتقد ، لكن مفهوم القومية ـ أكاديمياً ـ صيغ بمفردات توافق روح التسمية على أساس طابع الولاء الدائر مدارها ، ولو حاولنا على أساس فلسفي أنْ نجد للقومية مصداقاً عقلياً فإننا سنواجه حتماً بالدور الإنساني المطلق الذي يعتلي فوق كل ترجمة أو فلسفة حادثة تعبر عن جزء الإنسان وعمومية الجزء في امتلاك كلية المطلق إذ ذاك تعارض موضوعي بين الواقع الفلسفي والبحث الأكاديمي العلمي ، ونحن لا نؤمن بالحتمية التأريخية ولا المصالح القادمة بالقهر ، لأن ذلك نظر على أساس ذاتي محدود الهدفية ، ولأجله فالتعامل تابع بالضرورة إلى نفس الطريقة أو الحاجة ذات المصلحة المعينة .

إن القومية شعور تلهبه عوامل التحرر ونشوب الحروب والأخطار الخارجية التي تهدد الكيان العقائدي للأمة ، ولو اعتبر الأساس الفلسفي لها هذا الاعتقاد لكانت إيجابية المنهج،ولكن الشعور القومي نزعة نحو غربة الذات البشرية .

ويقول شيفر:لعل القومية تعني في الوقت الحاضر ما يأتي :

---

(١) القومية ص ٧٧ .

١ ـ حب الأرض المشتركة أو العنصر المشترك أو اللغة المشتركة أو الثقافة المشتركة.وفلسفياً أنَّ الاعتبار نسبي في نفس الهدف القومي،ودخول النسبية في الهدف الكلي مصداق لانحلال الهدف من رأس .

٢ ـ أو رغبة في الاستقلال السياسي للأمة وسلامتها وهيبتها .

٣ ـ أو إخلاص غامض لكائن اجتماعي مبهم يعلو على الطبيعة يعرف احياناً بالأمة أو الشعب هو أكثر من مجموع أجزائه كلها .

« والأمة مجتمع محلي وليست مجتمعاً ، وكلمة الأمة مشتقة من الكلمة اللاتينية المأخوذة من فكرة الولادة ، ولكن الأمة ليست شيئاً بيولوجياً مثل الأجناس بل إنها شيء اجتماعي أخلاقي ؛ أي أنها مجتمع بشري محلي يقوم حقاً على الولادة والنسب بكل ما في هذين المصطلحين من مدلولات معنوية ، ما تلده الحياة العقلية والنشاط الحضاري والنسب في تقاليد الأسرة والتكوين الاجتماعي والقضائي والتراث الثقافي والمفاهيم والمعتقدات والعادات المشتركة والذكريات التاريخية والآلام والمطالب والآمال والميول والمضايقات » .

وهذا الارتباط تصريح تكويني لمنشأ القوة والفعل في أسس البناء الأممي ، إذ الأمة نتاج طبيعي لتوالد في الحياة العقلية ضمن قانونها الطبيعي مع امتلاك حضاري لأسس القانون في الانتقاء والاجتماع والنفس والحضارة .

إنَّ (ماريتان) هنا أوضح فلسفة الوجود الطبيعي لظاهرة الأمة من خلال ذات الوجود العقلي والعمليات النسبيَّة الدالة بالفعل على التوالد في هيئة التكوين الاجتماعي ، وهو بذلك يعزز النظرة القائلة بأن الأمة نتاج طبيعي لفكرة التوالد الحر في مصدر الوجود الذاتي الطبيعي.وأما فكرة الشعب ذاتها فإني أقول إن المفهوم الحديث عن الشعب له تاريخ طويل وأصول متفرعة عن معان فريدة في تعددها تجمعت كلها في معنى واحد » غير أننا عندما نأخذ المدلول السياسي للكلمة يكفينا أن نقول إنَّ الشعب هو عبارة : عن حشد من الناس متحدين تحت راية قوانين خاصة وتربطهم روابط متبادلة ويعملون من أجل المصلحة العامة لوجودهم البشري ليكونوا المجتمع السياسي(١) .

---

(١) Natural law and the theory of society. p.p 45 - 58.

٤ ـ أو عقيدة خلاصتها أن الفرد لا يعيش إلا من أجل الأمة مع ما يتبع ذلك من أنَّ الأمة غاية في نفسها .

« وهذه العقيدة انجرار لفظي سيق من مداليل العلاقة التكوينية لأصل الأمة وهو استنتاج يلغي دور المفهوم الخاص للعقيدة التشريعية المتعلقة بالبناء الايديولوجي للفرد وللأمة . وهو أصل وجود مبدأ ذات العقيدة في الفكر الإنساني ، ولا يعقل الارتباط في مندوحة أصل العقيدة الجامعة بين الأمة كغاية في نفسها والفرد كجزء مكون للأمة واحتياجه الضروري لها،إذ لا يعقل وجود الجزء وانتفاء مصدره ، وفي اعتقادي فإن المشكلة تتركز في أصل تلك العقيدة والأفكار الزائفة المتعلقة بمفهوم الأثر التابع والمتبوع ، إذ ليس الاعتقاد إلا إصلاح الأحوال الاجتماعية الواجبة في تشكيل المنتظم الجمعي للفرد والأمة،ونظراً للخلط الغريب بين المصطلحات أعتيد على تسمية الكل باسم الجزء وإن كانت التسمية إضراراً معنوياً للمدلول السياسي في العقيدة الفكرية اجتماعياً .

ولذا فإنني أستطيع القول بأنه ليس هناك من ربط متعلق بقانون عقيدة في نظر الفلسفة السياسية يمكن اعتباره خلاصة عقيدية لغاية الأمة ولوجود الفرد ، أي أنه لا يوجد حق طبيعي يمكن تسميته بتغليب مبدأ وجود الأمة كحاجة تعمم مبدأ وجود الفرد المرتبط بذات الحاجة إلى نفس غاية الأمة . فالحق الطبيعي ليس ملك الفرد أو الأمة وإنما هو حق الله الذي يعلو الاعتبارات جميعها » .

٥ ـ أو أن يعتقد القومي ، بأن أمته يجب أن تسيطر على الأمم الأخرى سيطرة كاملة،أو أن تكون لها بينها الكلمة العليا على الأقل،بل وأن لأمته أن تتخذ الخطوات الحاسمة الكفيلة بتحقيق ذلك .

« وهذا الاعتقاد نزعة خاصة نحو الذاتية والإيمان بالجنس الخاص وتغليب مفهوم السيادة القومية ذات الجنس المعين على باقي الأجناس التي لا تمتلك نفس مؤهلات ومزايا ذلك الجنس.والتغليب جاء لاعتبارات ترتبط بنفس التفكير المادي للقومية أو المفكرين القوميين الذين أشادوا بدور البيولوجيا واعتبارها مصدراً فعلياً مُهماً في عملية الاختلاف التصنيفي في الجنس البشري .

إن المبدأ الداروني (بقاء الأصلح) الذي أسيء استعماله يرتبط بهذا الأمر في

غالب الأحيان.وقد وصف (جميس برايس) تزايد الشعور بالعزة القومية الذي أدى إلى الكفاح من أجل الحياة ، إنما هو فكر تعززه مبادىء ايديولوجية وقوى تكنيكية قادرة على ممارسة نفس الحق الطبيعي في كسب القدرة والهيمنة داخل نظرية الانضمام التي تعتبر إفرازات طبيعية في القانون الوضعي لنظرة القوميين تجاه العلاقات الاجتماعية والسياسية والنفسية ، والقصور الإرادي أو القوة الخارجة التي تؤثر سلباً وإيجاباً في تعزيز نفس مبدأ الغلبة القومية الذي تمليه قوانين العلاقات الذاتية بمصادر الاستغلال الاجتماعي لأقوام بني البشر » .

إن المؤثرات التاريخية التي عملت في تكوين الأمة والقومية عديدة ومعقدة غاية التعقيد ، ولقد عُبِّر عن بعض الحقيقة فيما كتب في عام (١٨٣٦م) .

بأن الأمم « تكونت تدريجياً نتيجة عوامل متعددة مثل تنظيمها الأول ومناخ بلادها وتربتها وقوانينها وعاداتها وآداب سلوكها والأحداث والمصادفات غير الاعتيادية في تاريخها والخصائص الفردية التي تميز بها عظماؤها »[1] .

ولكن هذا في الواقع كان فرضية ذهنية ليس لها دليل موضوعي على الخارج إذ هناك مؤثرات وعوامل سياسية واقتصادية وسيكولوجية ساهمت في إحداث عملية صنع الأمم ، ولهذا فالدولة القومية أو التنظيم السياسي الخاص بالأمة ظهر إلى الوجود وتغلب إلى حد ما لأسباب عديدة أحدها أنه يلائم التنظيم الاقتصادي .

« إن آراء (ستالين وماركس) التي تؤكد على الناحية الاقتصادية وحدها تشبه رأي (دزرائيلي) من حيث بساطتها الشديدة ، وتعريف (ستالين) للأمة هو : جماعة مستقرة تكونت تاريخياً من لغة وإقليم وحياة اقتصادية ومزاج نفسي تمثل في ثقافة مشتركة »[2] وهذا التفسير من الوجهة الاقتصادية البحتة مما يولد انتزاع مفهومي نسبي عن تشكل الأمة وهو انتزاع مبني على قاعدة تفرق الكل حسب أجزائه العضوية . وهو ناظر حال كون الصيغة التكوينية لنتاج نفس التجربة في الأمة الدور الاقتصادي الحيوي والفعال ، ولكن تعليل انطباق التكوين على أنه حالة تتبع

---

(١) Whigs and whiggism political writings of Benjamin disraeli - London, 1913p. 343.

(٢) الماركسية والمسألة القومية والاستعمارية ص ٨ .

الضرورة في التأثير المكون وعوامله فيقتضي عدم ركون إطلاقي لمحتوى كون الانتزاع إنما هو تجسيد للعامل الفعال في التكوين الأمميّ .

إنَّ أحد دعاة القومية المشرع الفرنسي (جاز جاك روسو) الذي يدَّعي بأنَّ الإنسان فقد إنسانيته بتبنيه مبادىء (العالمية) ويقول متشكياً من العالمية الشاملة التي كانت مبادئها سائدة آنذاك :

« إذا أسبغت صفة أخرى على عواطف البولنديين تكون قد منحت أرواحهم وجهاً قومياً يميزهم عن الشعوب الأخرى ويمكنهم من الذوبان فيها،وهم إذ ذاك يتخلون عن الأفكار وينبرون للإبداع والخلق كالأمم الأخرى »[٣] .

إنَّ روح التشاؤم واللاجمع في الكل الإنساني ربطت القوة بتيار الضعف ونفس الاستنتاج ببراهين التجربة،وإذا كان (روسو) يعتقد أنَّ الإنسانية العالمية لا تحقق هدف الأمة المصيري فيما يتعلق بالحاجات الضرورية والمبادىء الإيديولوجية فإنه بلا ريب كان ينظر بزاوية خاصة وحرجة وليست فكرية تعتمد صَيغة الأسس والمبادىء التي ترتكز الإنسانية عليها .

ولعل (غوته) كان يعتقد بأن الإنسانية أسمى من الأمم فلأنه كان وثيق صلة بالفلسفة التي تعتمد في تحديد الأطر العلمية نفس قوانين العلية ، التي تثبت المعلول من علّته .

صحيح أن (روسو) كان قد احتكر كل داينميكية القانون من أجل منفعة الجماعة القومية وحدها ، لكنه وفي أصل التفاوت مال حيث المبدأ إلى قوانين الطبيعة البشرية واعتمد في نقده على نفس الأسس الإنسانية الكبيرة ، وهو بذلك يخالف ما ذهب إليه (هوبز) بأن الإنسان شرير بطبعه .

ومع اعتقادنا بأن آراء (روسو) كانت حرجة في مجال الاستدلال كانت ضيقة في مجال الأمثلة وحجية المصداق ، إذ إن براهين التجربة العقلية تثبت أنَّ مصدر كل الاعتقادات هو الإنسان ومنه ينطلق إلى العالم الأكبر ، فهو يضم مجموعة نظم أخلاقية

J. d. Rousseau Baudain p. p240 - 241. (١)

وفكرية واجتماعية وسياسية ونفسية واقتصادية ، وهو ذاته يدلل على صدق النظرية في المعتقد تجاه المطلق وتجاه المقيد .

١ - **القومية والتاريخ** : إنَّ البحث حول القومية باعتقادي أمر غاية في الدقة لأنـه يرتب أحداث الماضي والحاضر ، ويفسر الحاضر بالماضي فيما يفسر الماضي أحداثـه بنفسـه . إنَّ شيئاً لا يمكن نكـرانه هـو الاجتهادات والآراء المتضـاربة في مـوضـوع القومية ، وهل هو لازم بذاته ؟ أم يحتاج إلى كشف الحركة التاريخية والثقافة والطبيعة والأديان ؟

إن أولئك الذين تحمسوا لمظهر القومية أقاموا اجتهاداتهم عـلى وقائـع وتنبؤات تتعلق كما يذكر (شيفر) بعناوين رئيسية تسهيلاً للبحث والمناقشة منها :
١ ـ ما فوق الطبيعة ؛
الله خلق الأمة ، الطبيعة خلقت الأمة ، قوى غامضة خلقت الأمة .

إن الاعتقاد السائد في فترة ما من فترات التاريخ بأن هناك عوامل ساهمت في إحداث وتكوين الواقع القومي والأمميّ وانتشاره على مستوى الأرض في دخول الواقع الخارج الذي يعتبر لازماً،إذ إنَّ الإرادة التكوينية في التحديث قائمة على المرتكز الذي يعتبر واقعاً في التكوين الطبيعي ، ولا يخلّ عن البداهـة أن جميع النـاس اختلفوا في مفهوم القومية تاريخياً واختلفوا كذلك بالأسس التي نشأت بموجبها القومية . إن كثيراً من اللاهوتيين والمفكرين الأوروبيين ربطوا وجود ظاهرة القومية كشعور طبيعي مرتبط بالإرادة الإلَهية على نحو المباشرية في الارتباط .

وإذا كان (بوسويه) ممن يرى في الكتب المقدسة تخطيطاً للحياة السيـاسية إلا أنه وقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه (جـان هس) الذي يعتقـد أن الإرادة الإلَهية والمشاعر الطبيعية فرضت أن تكون بوهيميا للبوهيميين .

ونفس تلك الفكرة وضعها الفيلسوف الإنكليزي (بولنجبروك) الذي يعتقد اعتقاداً لا يداخله شك في أن الله خلق طوائف من الناس تختلف فيما بينهـا اختلافـاً كبيراً .

أما (فيخته) فيعتقد أن خلق الأمم تم وفقاً لمشيئة الله المقدسة ، وهو يرى أن

الأمة مظهر حقيقي للإرادة الإلهية المقدسة « عندما تقوم كل أمة بعد أن تركت وشأنها بتكوين نفسها وتشكيلها طبقاً لطبيعتها الخاصة وعندما يقوم كل فرد في كل شعب بتكوين نفسه طبقاً لتلك الطبيعة المشتركة وطبيعته الخاصة به ، عندئذٍ،وعندئـذٍ فقط تتمثل القدسية الإلهية في مرآتها الحقيقية كما يجب أن تكون » . *

وهو ما اعتقد به (موريس) العالم الديني الذي ألقى موعظته بمناسبة وفاة (ولنجتون) بالإشارة إلى العهد القديم ليبين بأنَّ الأمة أكمل حالة من حالات المجتمع ، وقبله كتب (جون آدامز) : يبدو أنَّ العناية الإلهية شاءت أن تقطن أمة واحدة قارة أميركا الشمالية[١] وقال (مازيني) إنَّ الله قسَّم البشر إلى مجموعات أو خلايا فوضع بذلك أساس الجماعة القومية .

إنَّ جملة الآراء التي عرضنا قسماً منها تهدف إلى إيجاد حالة تناسب بين شكل القومية والعقل الطبيعي مبرهنة في ذلك على العناية القدسية لله . إن الإرادة السياسية للزعماء القوميين استفادت بنحو أو بآخر من كون وجود القومية حالة تابعة بالضرورة للإرادة الإلهية والواقع الطبيعي،ومن هنا فقد فسر السياسيون هذه المواقف بنوع الإيجاب في تعزيز رؤيتهم تجاه نفس العلاقة السببية بين الروح القومية والمشاعر الدينية وبالتالي جعل القضية القومية ترتبط بالإرادة الإلهية من حيث التكوين والوجود ، ولأجل هذه القضايا ومدى تأثيرها في الجو السياسي كان المفكرون يقولون للمواطنين أنتم شعب الله المختار ، وهو تبرير في استخدام حق المطالبة بالشعور القومي وإثارته عبر حقيقة دينية ، يقنع المجموع بصحتها.إذ كون تلك الواقعة صيغة مفترضة إلهياً فليس أقرب إلى الذهن من كونها أمراً غايته ترتبط بالذات البشرية بما هي استجابة مطلقة وقابلة للإرادة الإلهية . إنَّ تفسير التاريخ باعتباره انعكاساً للإرادة الإلهية كما أظن قد خف نتيجة لتطور العلوم الفيزيائية والتجارب العلمية والتأكيد على المذهب العقلي والطبيعي مما يخفف حدة الالتزام بالصناعة التكوينية للحوادث والموجودات كونها امتداداً مباشراً للإرادة الإلهية.إن (روبرت بنكلي) كتب يقول :

« إنَّ أبعد مفكري القرن الثامن عشر نظراً لم يستطيعوا أنْ يروا للأمم خصائص انتروبولوجية مركبة ولذلك جعلوها ـ أي الأمم ـ شبيهة بتلك التعميمات

---

(١) Nation.tr. by p. 132.

التركيبية التي توصلت إليها العلوم الطبيعية كالجاذبية وبقاء الطاقة التي سادت عالم الطبيعة بقوة عظيمة وهيبة كبيرة »[1] .

وقد برر (هوبز) الحكومة القومية القوية المطلقة استناداً لطبيعة الإنسان ـ الضعيفة والوحشية والقصيرة ـ وإلى القوانين الطبيعية التي تحكم المجتمع[2] . إن أحداً لا يشك أن الفكر القومي هو نشوء خلقته إرادة الإنسان ومصالحه الذاتية إذ إنها على سبيل الفرض الواقعي موجودة طبيعياً ولكننا نفاجأ بأن الوجود الطبيعي ما هي علاقته بالإنسان ؟ وما الذي صاغ مشاعره الخاصة ؟

إن قوانين الطبيعية تسير بشكل إرادي انتظامي ، ونقل تلك القوانين وتوظيفها لإرادة الإنسان عملية يقوم الإنسان تبعاً لمصالحه ولظروفه الخاصة تجاه الطبيعة ، إن الإنسان ليس رهناً بالإرادة إلى واقع الطبيعة بل إنَّ الطبيعة وقوانينها تتحكم فيه أرادة الإنسان وتحركه باتجاه مصالحها المعينة ولا أدل على ذلك من نفس ظاهرة القومية فهي حالة انتزاعية لأفكار خاصة استفيد لتعزيز اتجاه النزعة القومية إلى قوانين من الطبيعة تثبت تلك الأفكار من الناحية الفعلية .

إن (روسو) كان لا يرى وجوداً للقوانين الطبيعية وخالفه في ذلك أصحاب النظرة الإبداعية (كآدم سميث) الذي استخلص الكثير من فرضياته الواهية عن الطبيعة فهو يقول بأن الدولة التي ولد الناس وتعلموا في ظلها تلائمهم ملاءمة متينة من الوجهة الطبيعية لأنها تشتمل على كل ما يثير أدق عواطفهم وأجملها ، ولذلك فهي عزيزة عليهم طبيعياً ، وقال : إن تلك الحكمة التي ابدعت نظام العواطف الإنسانية وضعت كل جزء من أجزاء الطبيعة وارتأت كما يبدو ، أن خدمة مصلحة المجتمع الإنساني الأكبر تتحقق على أحسن ما يرام عن طريق توجيه كل فرد اهتمامه الأول لذلك المجتمع الخاص الذي يقع ضمن قابلياته وإدراكه[3] .

إن هذا الإعتقاد كما هو دال على حالة طبيعية مفترضة تتحكم فيها نفس الإرادة التي هي في الواقع امتداد لنفس التعلق بالحالة المؤدية إلى استمرار الكل الطبيعي

---

(١) الأممية والوطنية ص ٣٠٤ .

(٢) الماورائية ص ٨٩ .

(٣) الفلسفة والسياسة ص ٢٤٠ ـ ٢٤٢ .

وقوانينه التي تعتبر من الناحية العملية المبرر الأساسي لوجود الأمة في الواقع الحسابي ، فلهذه القوانين خاصية الإعتقاد عند العامة في الوجود الأممي الطبيعي الي يرفض الإعتقاد المضاد . إنَّ نفس هذا الإعتقاد كان جارياً عند الفلاسفة النفعيين وعند أنصار مذهب الذرائع ، وعند كثير من علماء الانثروبولوجيا والعلوم الإجتماعية الخاصة بدراسة الأجناس .

وإذا كان البعض يظن بأن القوانين الطبيعية ذات أثر إيجابي في ذات الوجود الأممي فإنه ولا ريب ظن قياسي تطبيقي لحالات معينة ربما تشكل عندهم قناعة في مجرى القانون الطبيعي . ولعل تلك القناعات الظنية ساهمت إلى حد بعيد في نشوء مفهوم القومية عند الألمان .

إن التفريق في العقل على مستوى الجماعة والإنسانية هو تفريق سياسي أحدثته علاقات معينة ترتبط من حيث الجوهر بالواقع المميز والأحداث الاجتماعية وشروط الجماعة ، وتركيز قوة القانون الطبيعي واعتباره مصدراً من مصادر الإمتلاك الفعلي للعقل إنما هو في حد ذاته غموض وتصوف للقومية باعتبارها ذلك العقل في مستوى الجماعة ، إن التناقضات الحاصلة في موقف الناس تجاه الإنقلابات والأحداث والحروب ينشأ من نفس النزعة القائلة بالتركيز على الجانب الخاص والحركة الخاصة وبتغذية مركَّزة من قبل الفلاسفة والمفكرين الذين شنّوا في فترات معينة سلسلة من الإنتقادات والتميز (فيرك) الذي هاجم الثورة الفرنسية اعتبر الثورة الأمريكية امتداداً طبيعياً للأمة الانكليزية نشأت وتطورت عبر التاريخ مع سعة في المساحة والسكان وهو اتحاد أوجدته العناية الإلهية بين الأجيال الماضية والحاضرة والمقبلة [1] .

إنَّ الجدل حول مفهوم القومية سيظل رازحاً تحت تصورات خيالية أوجدتها عقول لم تعتقد هي في صحتها وإذا كان موقف الفلاسفة والمفكرين غامضاً وباتجاهات متعددة فإنه بداهة كانت النظرية الديالكتيكية عاجزة عن توضيح المفهوم القومي لدى الأمم وإذا كان (هيجل) وضع قاعدة فلسفية عن تمازج بين روح العلم والعقل والطبيعة والتاريخ لتؤلف شيئاً واحداً ، فإنه بلا شك لم يوضح في كتابه فلسفة الحق وفلسفة التاريخ الواقع الانتزاعي لفكرة الروح القومية والمشاعر الإنسانية فلا حقائق

(١)، القانون الفرنسي ص ٢٣٥ .

التطور التاريخي ولا نفس الإبداع الإنساني أوضح جوهر الصلة بين القومية والقانون ولا يصح اعتبار القومية اعلى صيغة مقدسة قانونياً فذلك هو تحطيم تدريجي للعقل الإنساني الذي يمتد مع العرض النوعي والجنسي لبني البشر ولو فسر الأمر القومي على صيغة القوة العقلية وإدراكها فإنه يقتضي خروج إلزامي على مبدأ تطور التاريخ وفلسفته وهو خروج نحو المبدأ الميتافيزيقي لتبرير المنهج القومي كشعور ومشاعر وهذا المبدأ يرفع المفهوم من الصورة العرضية لاعتبارات اللغة والعنصر إلى نفس الروح المبدئية صاحبة تحقيق مطلق القدرة القومية ، ولهذا فعجز تحقيق المفهوم القومي بالطريقة الميتافيزيقية هو في الواقع جواب على أنَّ الأمة ليست روحاً ميتافيزيقية أو نفسية سيكولوجية تسمو على الأفراد وتعلو عليهم لأن الأفراد هم الذين يكونون الأمة ويمتلكون بصورة مشتركة تقاليد ومؤسسات عضوية جماعية وهذا لا يعني تحولهم إلى ذاتية حية أي إلى كيان جماعي[1] .

وهذا الاحتمال نظري إذ يجعل الأمة حالة دائرة مدار قوة الأفراد في تكوين الأمة وعبر إرادة ايديولوجية وفلسفية خاصة تلقى لدى السياسيين القبول الإلزامي لفكرة ثبوت الرأي الخاص في الإثارة الدعائية والكسب السياسي تجاه حالة من حالات الأمة الخارجية والداخلية والإستفادة من خلالها في جعل نفس القبول قانونياً له شروط ثبوتية الإرادة الجماعية إلى خضوع وعدمية للإرادة الفردية وهذا هو عين التناقض إذا كان المقصود إخراج الأمة من دورها العضوي .

٢ ـ **الظروف الطبيعية المادية** : أي أن الذي يحدد الأمة هو التربة والمناخ والحدود الطبيعية وقد ثبت بطلان هذا الرأي عند أصحاب النظرية الميتافيزيقية الناظرة إلى الروح المعنوية لدى الأمة واعتبارها فوق كل اعتبار يتعلق بالعلاقات المادية المعنية .

٣ ـ **طبيعة الإنسان المادية والروحية** : أي أن جذور القومية بدأت بالجنس والقبيلة والدم والغريزة ، وهذه النظرية أيضاً اعتبرت باطلة إذ الواقع كان إنسانياً وليس فئوياً وما العلاقات القومية إلا صورة سياسية هادفة للسيطرة وتحكيم القوى

(١) النقد الإجتماعي ص ٢٧ ـ ٣٠ .

حسب المبدأ الانتزاعي المحمول بدوافع الأمر في الإثارة المعكوسة تجاه الناس الآخرين .

٤ ـ **المؤسسات والحاجات الاقتصادية** : أي أن الأمة نتاج للبورجوازية وحاجتها إلى الأسواق والمكانة ، وهذا مالت إليه الماركسية الفلسفية في نظرتها للقومية والصراع من أجلها وسيأتي التفصيل .

٥ ـ **الأمان والهيبة السياسية** : أي أن نشأة الأمة نتيجة للكفاح من أجل البقاء والرغبة في السلطة ،وهذا حال الفاشستية الإيطالية بعهد (موسوليني) والمانيا في عهد الرايخ (هتلر) وحزبه النازي .

٦ ـ **اللغة** : أي أن اللغة توحد الأمة داخلياً وتميزها وتفضلها عن غيرها من الأمم .

٧ ـ **الحاجة الاجتماعية** : أي أن الأمة تكونت نتيجة لحاجة الإنسان للحياة الاجتماعية ، وهذا الرأي مذهب الرومانسيين وأصحاب الخيال ، وعلماء الإجتماع القائلين بأنَّ الإنسان كائن اجتماعي بالطبع .

٨ ـ **التاريخ** : أي أن الأمة نتاج لتاريخها المشترك .

٢ ـ القومية والأسس المنطقية

إن الفلاسفة يختلفون في تفسير ظاهرة القومية تبعاً لاختلافهم في البحث الفلسفي تجاه تلك الظاهرة ، وكيف يمكن تقييمها وما هي العوامل التي شاركت في انشائها ، ولعل طبيعة البحث الفلسفي ترتبط بنوع الفلسفة سواء منها المادية أو المثالية وحاجات لازمة تعتبر أولية في إبداء الحكم الفلسفي على الظاهرة القومية ، فالماديون امثال (بولتيزر) الذي قال :

« إن قصر الأمة على أحد جوانبها موقف ميتافيزيقي كموقف (ارنيست رينان) مثلاً الذي كان يقول (الأمة نفس) فكان يجهل الأسس المادية التي بدونها تخلو الأمة من الحياة الروحية ، وهذا أيضاً موقف النظريين الاشتراكيين الديمقراطيين (أوتو

(١) أصول الفلسفة ص ٢٩٩ .

بور) و (سبرنجر) الذي حاربه (ستالين) فهما يدعيان بأن الأمة تنحصر في وحدة الثقافة ، فيتكون وحدة الأرض واللغة » .

ولا ريب اختاروا المذهب الذي يثبت حقيقة وجود المادية من الناحية الطبيعية وأوردوا أمثلة استمدوا الغالب الأعظم منها من قوانين الطبيعة والتاريخ وبرهنوا على ثبوت النظرية من خلال علاقة نفس القضية بمصدر الحكم واعتبروا نتائج تطور العملية التاريخية دالة من حيث المبدأ على أصل ثبوت القومية اجتماعياً وعلى مستوى الواقع الانتربولوجي في عملية أدامت تلك السلالات في واقع الأصل إذ كون وجود النظرية بجزئه الثابت بمستوى العقل الطبيعي تحديداً لازماً لحاجة ثابتة ترمز إلى وجود محسوس يتمثل بعدة حقائق تشترك في أصل الوجود ، وليس من العقل ثبوت الوجود إلا إذا كان دالاً بالحقيقة على صدق الوجود عقلياً وثابتاً بالتجربة والبرهان .

فالثورة الفرنسية تعبير عن واقع قومي لمشاعر وأحاسيس شعبية مجتمعة تدل على وجود هدف جماعي تشترك الأمة في التعبير عنه ومعاناته وأصل الاشتراك عملية اجتماعية دالة على ترابط معنوي في الكائن الأممي وما دون ذلك يعني روح تلك الثورة فحاجة لا تعرف بالقياس الإجتماعي إلا إذا دلت مصداقية الثلاثة في التجربة على نفس الروح .

إن الفلاسفة الماديين ربطوا الظاهرة القومية بنفس الشعار المادي وبنفس الوجود المادي وإذا كان (بنكلي) يضع خطوطاً عريضة تجاه الثورة الامريكية فهو يربط على المستوى الحقيقي ، ولقد عزز اتجاه المادية آراء المفكرين اللاهوتيين فأبدو اهتمام الصنعة في ثبوت النشأة عبر العالم الآخر لظاهرة القومية مستفيدين من ربط تصوري حادث وذهني في العقل لوجود نفس الظاهرة على الواقع الاعتباري وللمثاليون رأي يشابه في نصفه الأول رأي الماديين في إثبات الظاهرة القومية ميتافيزيقياً أمثال (رينان) الذي فسر الظاهرة القومية فوق الحقيقة التاريخية فكانت الأمة عنده « روحاً أو مبدأ روحياً نشأ لا من الذكريات والتضحيات والأمجاد والعواطف والآلام المشتركة فقط بل ومن الرغبة التي حددها التاريخ في العيش جنباً إلى جنب وتحمّل أعباء التراث » .

ولقد مرّ أن التفسيرات الميتافيزيقية والبيئية والإنسانية تنقصها الأدلة اللازمة في أثبات الظاهرة واعتبارها أمراً مسّلماً وحاجة تخص الفرد والجماعة شعوراً ومشاعر

والنظرية المثالية في إثبات الظاهرة بمنتهى الإيجاز وربطها بالواقع الحقيقي تحمل في طياتها الكثير من التجاوز والنقيض فهي تتأرجح بين قطبين المثالية العارضة والميتافيزيقية الطلقة أي أنه تناقض يبرهن إثبات المعلول بدون علته وعرضاً لسجل تكون فيه القومية سراً ومعجزة ، إن شيئاً كهذا من الوضوح لم يتم حسب المذهب المثالي تجاه ظاهرة القومية أو قل إنَّ هناك تجاوزاً حصل في مفهوم الظاهرة كلياً ، ولعل جزءاً كبيراً أُسيء فهمه وعُبّر عنه بتبرير الظاهرة من حيث علاقتها بالوجود الإنساني الجمعي ، وإنَّ التبرير اتخذ كمنهج في التفسير النفسي للظاهرة كما فعل (القديس بولس) « الذي لم يفصل في مستوى العقل بين المطلق القائم زائد بذاته والحاجات العرضية المترشحة إما من خلاله أو بسبب خارجي قد يكون الإنسان مشاركاً في فعله » .

ولا نريد للعقل أن يكون جاحداً تجاه مجمل الظواهر ومنها نفس الظاهرة القومية إذ لا يعقل إعزاء كل حادثة إلى فلسفة الوجود الخارقة إن تعبيراً كهذا استخدم مجازاً وليس من النافع جعله بمثابة الردّ والردّ الآخر في نفس الكبرى والصغرى والمحمول فهذا ما يحتاج إلى بحث في الطبيعة والمادة والروح وتلك تثبت من المباشرية أو غير المباشرية صحة الظاهرة على ضوء الحقائق الموضوعية .

وفي بحثنا عن القومية والدين سنتطرق بشيء من التفاصيل لذلك .

٣ ـ القومية والماركسية

آمنت الماركسية بالطبقة البروليتارية كمبدأ من مبادئها التي استندت فلسفتها الديالكتيكية للحركة التطورية في التاريخ ولهذا فسرت الظاهرة القومية تفسيراً ينسجم مع نفس طموحاتها وبراهينها الفلسفية الناظرة إلى المجتمع كونه يتألّف من طبقتين بارزتين البرجوازية والبروليتارية .

واعتبرت الظاهرة القومية هي فكرة انتزاعية من العقلية البرجوازية في صنع العراقيل بوجه العمال كي لا يتحدوا فيما بينهم لمعالجة قضاياهم المصيرية المشتركة ، وشنت عبر كتاباتها ومفكريها سلسلة من الهجمات الداعية الى تحطيم ركائز البنية القومية فهي تعتبر تحرر البروليتاريا من الإضطهاد البرجوازي سوف لا يكون له أدنى نصيب دون محاربة النزعة القومية التي تتفق ولا

ريب مع مصالح البرجوازية الداعية إلى سيطرة علنية وعبر هدف تتحد الأمة في إنجازه ألا وهو الشعور القومي تجاه المصالح الخاصة بها كسلطة قادرة على ايجاد اتحاد مقدس يهدف بالدرجة الأولى إلى تعزيز النزعة القومية لتشمل كافة الطبقات ، واعتبرت الماركسية هذه الدعوة إيذاناً بتشجيع الطبقة البرجوازية وتعزيزها عبر نفس النزعة القومية والإتجاه المصلحي الخاص .

واعتقد جمع من المفكرين والفلاسفة الماركسيين بوجود صلة بين الوحدة القومية والبرجوازية التي تعتبر عاملاً رئيسياً في إظهار النزعة على أنها حاجة جماهيرية شعورية تتحسس بها جميع طبقات الأمة وتنجذب باتجاهها بمشاعر خاصة وعلاقات إستثنائية هي فوق الإعتبارات المتعلقة بأصل التفاوت الطبقي، إذ إنه إزاء القومية هناك روح موحّدة تلتزم بالأصالة الإجتماعية التي تعدم ظاهرة التفاوت كعنصر من عناصر العكسية تجاه النزعة القومية .

إن نفس التصور الذي تذيعه الماركسية تجاه البرجوازية هو عمل تعزيزي اتصافي بالكسب الخاص والتوجيه الفلسفي المحمول لدفع المجموع الطبقي إلى انجرار عفوي باتجاه الماركسية لتعزيز موقفها الفلسفي الخاص بالوضع البروليتاري وما يتعلق به من مشاعر جمعية هادفة ولا شك إلى ابداء قدر لائق بالحالة البروليتارية طبقياً واجتماعياً ولا شك أن الفلسفة الماركسية ونظرتها المادية تجاه التطور التاريخي لوسائل الانتاج موقف فلسفي بحت يعني اتجاهاً حسب قوانين العلة والمعلول (بما هي كبرى وصغرى . . الخ) ولكنه موقف فلسفي يدمج النظرية بالاطروحة تحقيقاً لمركّب تجانسي من فصيلة خاصة ، تتبع الزوايا السيكيولوجية اجتماعياً وسياسياً .

ولهذا بعد الإنفصال الطبيعي للنظريات من واقع الممارسات الذهنية الى مستوى التجربة اتضح بما لا يقبل الجدل أن ما ادّعي على أنه تجانس كان تمايزاً وانفصالاً فعلى الصعيد التطبيقي لنفس مجال النظرية سياسياً كان اتجاه الزعماء التقليدين للماركسية أكثر إفصاحاً وتحديداً لذلك الجدل الدائر حول خاصية الإنفصال من الوجهة الماركسية .

فـ (بولتيزر) وضمن الإشارة إلى الإتجاه الستاليني في التجربة السياسية هكذا قال عن النزعة القومية « الأمة هي حقيقة موضوعية ولقد دفع الهتلريون ثمن عقيدتهم

بأنه يمكنهم إزالة الأمم عن سطح الكرة غالياً وأدركوا أنَّ هذه الحقيقة موجودة وأنها تتمتع بقوة عظيمة للمقاومة »[1] .

ولا يغرب عن البال أن مفهومه عن الأمة كان المفهوم العام للقومية كوحدة اللغة والأرض والحالة الاقتصادية ، وهو بذلك شرح واضح لنقض الأسس الفكرية للماركسية تجاه النزعة القومية ، ونظرة الماركسية إلى الطبقة البروليتارية باعتبارها طبقة المجتمع الطبيعي في حال شروطه التطبيقية وباعتبار الحالة الاقتصادية وتطور وسائل الإنتاج في مراحل التاريخ البشري .

إن نفس مجال تطبيق النظرية الديالكتيكية تاريخياً يوضح مدى الميل نحو النزعة القومية إذ إنَّ تحديد الأطر الستراتيجية للأمة بحساب الوحدة التكوينية ولا يعقل أن تكون الممارسة في النظرية هي التي جاءت بفكرة وجود النزعة من خارج فالنظرية لم تؤسس قوانين لا يمكن الخروج عنها إنما جاءت بكليات إفتراضية استنتاجية إحتمالية ، ولذا فهي غير ثابتة ولا هناك ما يوحي في البيان الشيوعي أو نقد الإقتصاد السياسي بأن فلسفة الإجتماع ودور البروليتاريا في الحصص الإنتاجية أو بالقيمة الفائضة هي تفصيل حقيقي للواقع بما هو ، اذ ذلك تعد صريح لقوانين العقل وإدراكه الحسي التجريبي والحدسي الفرضي ولو نسبياً ، وعليه فالأمة حينما تكون عامل دفاع وتأييد من قبل الزعماء الماركسيين فهي توكيد إلزامي يتعدى بأكثر من شرط أنَّ الإستقراء الماركسي حال النظرية لم يكن بمستوى الحدث البرهاني لنفس التعدي على الخارج فإذا كان (ستالين) يقول بأن « الأمة وحدة مستقرة تكونت تاريخياً في اللغة والأرض والحياة الإقتصادية والتكوين النفسي تظهر في وحدة الثقافة »[2] .

إنما يثبت سياسياً أن حركة التاريخ كانت عاملاً مهماً في تأسيس الأمة على ركائز تلائم نفس التكوين الإجتماعي لها على أساس اللغة والأرض والحياة الإقتصادية والتكوين النفسي مما تشكل وحدة إنسجامية ثقافية وهو بذلك إنما يضرب عرضاً المبدأ الديالكتيكي في حركة التاريخ الذي يربط القضية جدلاً بالطبقة البرجوازية وطبقة

---

(١) أصول الفلسفة ص ٢٩٩ .

(٢) أصول الفلسفة ص ٣٥ .

البروليتاريا ، أما أن يكون التعزيز تكويني من قبل التاريخ لحاجات موجودة فعلاً فليس ذلك إلا نقضاً تبديه الماركسية سياسياً لفلسفتها نحو الحركة التاريخية طبقياً .

إن جماعة من المفكرين والساسة الجديرين أرادوا تفسيراً موضوعياً للعلاقة التي رسمها سياسيو المادية الماركسية تجاه النزعة القومية وطبقة البروليتاريا فهؤلاء ادعوا « بأن المسألة القومية جزء من مسألة الثورة البروليتارية العامة وهي جزء من مسألة ديكتاتورية البروليتاريا »(١) وهل هذا إلا تناقض بين الفلسفة الماركسية وماديتها التاريخية والسياسة الماركسية النفعية ؟

إن إمعان أدنى توجه لصيغة العلاقة يوضح أن جملة من المفاهيم صيغت فلسفياً شاء أصحاب النفعية الماركسية إلى جعلها أداة في سبيل نفس النفعية سياسياً وبالإتجاه الذي يعزز موقف الساسة الماركسيين في الوصول الى مصالحهم الخاصة المحمولة بدافع الهيمنة السياسية والإقتصادية ولكن الساسة الماركسيين حاولوا بجهد من أجل حل جزء من الموقف المتناقض تجاه النظرية والتطبيق وأجابوا بالشكل التالي :

« ليس للثورة الإجتماعية وهي هدف البروليتاريا طابع قومي في الأساس فمحتواها محتوى طبقي غير أننا رأينا أن الرأسمالية قد تمت في الإطار القومي ولهذا يرتدي نضال البروليتاريا الثوري ضد البرجوازية طابعاً قومياً »(٢).

ولا ريب أنَّ نفس الإجابة دليل ضعف عمليّ للواقع الماركسي كفكر عقائدي خلاق فهي إذ تدّعي ومن باب محاربة البرجوازية من نفس الأشياء التي تلتزم البرجوازية بها فإنه بلا شك حجة ناقصة وقضية سالبة أن تكون الماركسية عاجزة إلى هذا الحد في تبرير موقفها من القومية لا بالصورة الإنهزامية الدالة بوضوح عن عجز إيديولوجي في تبني الفلسفة المادية ، وعجز في ممارسة المادية التاريخية كتوجيه إجتماعي ثوري فهي بين الرضوخ للضغط البرجوازي وبين مبدأ الثورة الإجتماعية تقف عاجزة تماماً عن الماهية الجوهرية من الإلتزام بالنزعة القومية حال كونها نزعة تناقض الإيديولوجيا الماركسية المتبناة كفلسفة للتاريخ وللطبيعة وللإجتماع وللوجود التكويني والغنصولوجي . إن شيئاً كهذا لا تستطيع حلّه الماركسية بسهولة فهي تقول إن

---

(١) مبادىء اللينية ستالين ص ٣٤٨ .

(٣) مسائل اللينينية ص ٣٢٣ .

« حجر الزاوية في النزعة العالمية البروليتارية هو تعلق جميع البروليتارين غير المشروط بالدولة الإشتراكية »[١] في حين تعلق بقوة « إن الذين يقولون للعمال ـ قضية الأمة ليست قضيتكم بل قضيتكم هي الثورة ـ كل هؤلاء يعملون ضد مصلحة البروليتاريا الثورية وهم ينكرون واقع الأمة المادي لأنهم مثاليون . . .

لأنها تحفظ تعاليم (لينين) ومن بين هذه الشروط الحقيقة القومية وهي وحدة أرض ولغة واقتصاد وثقافة ، ولهذا لا تسلم قيادة الجماهير لمن يجهل هذه الحقيقة التاريخية »[٢] .

إن حاجة الفرد وأصالته الخاصة تنفي الصورة التي عرضتها الماركسية في سياستها تجاه مسألة القومية وتعزيزها في المشاعر الإجتماعية ، ولذا تصبح القضية بكل مفرداتها موضع اهتمام خاص ، إذ إن الأسس الماركسية لم تستطع أن تجيب عن شكل القضية جوهرياً ومالت حسب الرغبة الجامحة لسياسيي الماركسية تجاه النزعة القومية وتوطيدها في نفوس الجماعة المعينة وإبداء الحجج التبريرية التي تعطي للإتجاه هذا كامل التوفيق بين الأسس النظرية والحاجة السياسية وهو توفيق بنائي ينسجم مع الطموح الخاص للساسة الماركسيين .

ولهذا فإبداء كثير من التساؤل حول النوع والموضوع في الحاجة باتجاه النزعة يبقى مدار بحث وتحقيق ، ولعل هذا البحث يصرفنا عن هدف هذا الكتاب أجلنا ذلك التحقيق إلى مجال آخر أوسع واشمل في التحقيق والبحث .

٤ ـ القومية والدين : كنا في بداية البحث حول القومية قد نقلنا موجز أقوال مختلفة لمفكرين لاهوتيين ورجال دين من الكنيسة عن القومية ولكننا مضطرون أخرى أن نبين على وجه الدقة النزعة القومية عند الأديان وخصوصاً الدين الإسلامي من حيث هي ولاء وفلسفة وسياسة ، وإذا كانت الكتابات التي تحت أيدينا تنفي الظاهرة القومية كحالة متأصلة إجتماعياً فإنه ولا ريب ليس النفي هو القطع التام بالعدم فذلك منطقياً غير حادث لوجود أدلة وبراهين تثبت جزئياً نفس الوجود ولكنه إثبات في

(١) أصول الفلسفة ص ٣٢٤ .

(٢) أصول الفلسفة ص ٣٢٥ .

الماهية وليس في الذات الجوهرية ، لأن القاعدة المنطقية لا تنفي العرضيات إذا كان لها مصاديق أولية وثانوية .

إن بعض اللاهوتيين المسيحيين أعطوا للقومية نفحة مقدسة وبأنها مخلوقة من قبل الله لكي يقدسها الوطنيون ، وقد كتب (هربرت جيبونز) في ذلك قائلاً :

« إن الخالق الكريم وضعنا في وطن معين مثلما خلقنا في عائلة معينة » .

أي أن الخلق ذاتاً كان تصنيفاً إلهياً اشترك الله في وضعه بصيغته المعينة ليعزز القومية عند الكافة ، ليجعل بذلك نوع من ترابط عضوي بين المصير المشترك والغاية التكوينية داخل القومية من الله اختياراً خاصاً مما جعل (الانكليز والروس والأمريكان) يدعون بأن الله اختارهم في العصر الحديث .

وهكذا يقولون للمواطنين : « بأنَّ لهم الحق بأن يعتبروا أنفسهم شعب الله المختار » .

وتفسيرات مطولة تدعي تدخل العناية الإلهية في صنع القومية وجاء رجال دينهم بأشياء من أمور سياسية وربطوها بالواقع الديني لتكوين القومية .

وإذا كان حال رجال الدين والفكر المسيحي ممن شجعوا بدون تردد النزعة القومية ، فرجال الفكر اليهودي عززوا أكثر الإنتماء القومي بما هو شعور داخل بنفس العقيدة (لشعب الله المختار) الذي تربطه وحدة خاصة في اللغة والتكوين النفسي والشعور الثقافي ينتهي إلى شعور قومي باتجاه الرابطة اليهودية ، وإذا كان قد خرج بعض المفكرين اليهود عن هذه الأطر فإنه خروج تفسيري وليس خروجاً عن نفس الموضوع إذ إن تاريخ الفكر اليهودي في العصر الحديث والأوسط حافل بتجربة البث الموجه لتعزيز وحدة الصف اليهودي القومي فهم يقولون : « إن ما في الناموس حركة الإنسان لمعرفة أصل انجداره »[1] .

ولا يغرب عن البال أن تفسيرات اللاهوتيين من رجال الفكر المسيحي واليهودي داعية إلى الإعتزاز بالنزعة القومية كونها عناية خاصة من الحضرة المقدسة . .

(١) الاصحاح السادس من سفر التكوين .

ولكـن الدين الإسلامي له مفهوم خاص عن القومية وعن الكون والحياة فهو لا يرى هناك أي تبرير يمكن جعله حجة عقلية ونقلية تغلب الإتجاه القومي وتُحسر الإتجاه الإنساني ، فالإسلام ليس رسالة خاصـة لطبقـة ولطائفة ولأرض وللغة خـاصة إنـه للمجموع وللجميع ، إنه يبني ، ويشرع ، ويصدر ، الأحكام والقوانين ضمن نفس هـذه النظرة ولا يفصل بين النـظرية والتـطبيق ولا بين الأطـروحة والممـارسـة ، إذ الانفصال عنده معناه تحطيم البنى الهيكلية والعقائـدية لـلإسلام وليس ذلـك شعاراً يطرح قبال وضع سياسي سائد[1] وإنما هو روح مورست كحقيقة موضوعية في حكومة الإسلام في صدره الأول وهو ما تسعى الحكومة الإسلامية الحاضرة لإنجازه وتطبيقه وعلى مختلف الأصعدة .

ولكن قبل نقد القومية إسلامياً نحاول الإجابة عن السؤال التالي : لماذا تعتبر القومية مناقضة للمذهب الواقعي ؟

المذهب الواقعي هو الإستراتيجية الجامعة لكليات الأسس في التفكير العقائدي الصحيح والتوجه الإنساني ميـزانياً نحـو أهداف الإنسـانية العليـا من خلال العقـل والطبيعة والدّين ، وفلسفة الحياة الوجودية حسب الطبقات العقلية للضمير البشري فالعقل واتصافاته الروحية المادية والمعنوية المادية حاكم فعليٰ للواقع الطبيعي وقوانينه العامة ولا يعقل أن يكون العقل موجهاً طبيعياً دونما هناك مسلمات وخطوط عريضة ترسم فعلياً حركة العقل الإدراكية وهي بمثابة عامل تحكم في ذاتية العقل المقيـدة ، وشروط التحكم ايديولوجياً منهجية لها خاصية المعرفة المطلقة بنفس الحركة العقلية مما تهيء مبدئياً طريق الحركة في أبسط الشؤون وأدقها ، وهو بلا شك العقد الدستوري بين الوظائف العلمية للثلاثية (العقل ، الطبيعة ، الدين) فحينـما تكون أجـزاء في فلسفة الوجود الطبيعي لظاهرة معينة تنتقل مفاهيمها التصورية والتصديقية إلى مجال نفس الظاهرة واقعياً ، ولو أثبتت إنتزاعاً برهاناً لصدق المفهوم فإنها عملية تمت تحت شروط داخلة في المذهب الواقعي ، ولو اختلف البرهان في التطبيق حتى مثاليـاً فإنها تصبح خارجة حكماً عن قبول المذهب الـواقعي لشرائـطها الاستقـرائية ، فـاحتمال الضد هو استدلال في الواقع على عكس القضية الاحتمالية وهو إثبات من جانب على

---

(١) الإسلام ومتطلبات التغيير الإجتماعي .

صدق الإستدلال الإحتمالي لو ثبت بالبرهان أن نفس الإثبات هو سقوط لاستدلال القضية بعكس الضدّ .

ومن هنا أصبحت القومية مناقضة للمذهب الواقعي ، فالعقل لا يدرك حقيقة القومية حسب فرضياته العامة لأنه لا يبحث مورداً مخصصاً أو قضية معينة إنما يدرس جوانب كلية تشمل جميع أفراد الجنس الإنساني ، ولو أثبتت الظاهرة القومية على أنها إدراك واقعي فعلي فذلك ولا شك جهل بمصادر الحكم العقلي واستقراءاته المختلفة لجوانب الحياة ، ولأن الطبيعة هي الجو الذي يتحرك العقل بموجبه في القوانين والأحكام ولا يعقل أن يكون نفس الجو ظاهرة تدليلية على أصل ثبوت القومية ، لأن الطبيعة لا تُنزل أحكاماً تجاه قضايا يمارسها الإنسان إنما هي وعاء لممارسة الإنسان لقضاياه ، ولذا بطلت فكرة (روسو) تجاه الطبيعة القومية ، والقومية من خلال الطبيعة ، وإذا بطل موضوع القضية فالعقل هو صاحب الحكم في البطلان ، وهذا بطلان من خلال الطبيعة والعقل أثبت البطلان من جانبه فيثبت أن القومية ظاهرة تناقض أسس التفكير الفلسفي الصحيح .

أما إسلامياً ؛ فإن القومية كفلسفة وكسياسة تعتبر ملغاة لعدة اعتبارات نمر عليها بالإجمال :

١ ـ الإسلام رسالة إلهية إنسانية تتجاوز الحدود والحواجز التي تصنعها الدول لنفسها وهو لا يعتبر الميزان تفاضلاً بالمؤهلات الخاصة بذات الأمة إنما التفاضل يدخل ضمن القانون السماوي القائل : «إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ـ (وكلكم لآدم وآدم من تراب) حديث شريف .

وكون الإسلام رسالة إلهية فهو ولا ريب ينتزع التعامل على أساس المزاج والعاطفة ويبني قواعده على أسس فكرية عقائدية ثابتة ، ثم حدّد موازين ذات صلة بالحركة الإنسانية الجمعية الدالة على حُسن في التعامل ضمن مبادىء وقيم تعلو على المصلحة الشخصية فهو نظام للفكر ، وللثقافة وللفن ، وللتاريخ وللفلسفة وللإقتصاد وللإجتماع وللنفس وللتكوين الطبيعي البيولوجي والطبيعي الانتربولوجي .

والرابطة التي تتحكم بسير العلاقات رابطة تعلو فوق الإعتبارات المحدودة للغة والأرض والدم إذ علاقاته تستمد من التشريعات القانونية في باب الأحكام الخاصة بالفرد وبالجماعة الهادفة بتدبير على تحسين الحالة الاجتماعية ورفعها إلى المعدل الوسط كي تكون شاهدة ومبلغة في القابلية والفاعلية ، ولهذا تصبح الحياة بأجزائها الفرعية المتعددة ضمن القانون الكلي لنظرة الإسلام في التشريع والتكوين ، ولا يعتقد أن ذلك أمر لفترة زمنية سادت وضمن اعتبارات اجتماعية ونفسية في زمن معين ومكان معين لظروف طبيعية أثرت إيجابياً في مسألة السيادة تلك ، إذ إن لون اعتقادٍ كهذا يتعلق بتفسير لزاوية حرجة من نفس تحمل الكثير تجاه الإسلام وتجاه فلسفته العقائدية والعرفانية في المعاملات والأخلاق والسياسة والرياضة الروحية والعبادات اليومية ، فإذن لم تكن المحاولة التفسيرية إلا شعور سلبي نحو المبادىء الإسلامية الدالة على هدف مركزي في حياة الإنسانية لتحكيم العدالة والمساواة ورفع التبكيت والظلم والجور والأنانية .

٢ ـ الإسلام رسالة للإنسان في حاضره ومستقبله وماضيه ، ويعني ذلك أنها تحمل روح انبعاثها من الإنسان الذي هو القيمة الأساسية للإسلام ، إذ وجوده على وجه البسيطة أمر حددته السماء لحاجة مثلى قائمة بذاتها على بناء نفس الوجود والأرض التي وجد عليها فالقول « إلا ليعبدون » إنما هو تقرير قانوني لدستور الفرد في الحياة ، فالعبادة صيغة تعامل بين المطلق الكلي وبين الشيء في حركته الجزئية ، هذا المنظار وحسب قانون الطبيعة هو العلاقة بين المنشأ والمكون وهذه العلاقة إصلاحية للحاضر في قيوده وشروطه الموضوعية وللمستقبل في صورته المجسّمة الواضحة وإلى الماضي بكل تاريخه وتراثه وحضارته .

إن فلسفة تاريخ الماضي تتحدث بلغة واحدة عن فلسفة الحق للإتجاه الذي يرسمه الفرد لنفسه والجماعة لنفسها باتجاه الحق المطلق « وهذا الاعتبار ليس انشاء لصيغة من فترة حياة البشرية إنما هو جعل موضوعي لنظم الحياة البشرية دستورياً » وقد دلت الأحاديث الشريفة وكلمات العلماء المتقدمين والمتأخرين على تلك الروح المطلقة البعيدة عن التضييق الذي تحدده قوانين وفلسفات اتباع المذاهب الوضعية في طريقتهم نحو سلوك اجتماعي سياسي محض ، وتجربة

التاريخ والجغرافيا شاهدة على سلوك الساسة في تغليب حق خاص قومي قبال حق الإنسانية العام .

٣ ـ الإسلام رسالة في العدل والحرية والإستقامة وفيزياء الرأي والرأي الآخر ، ويعني أن كل ما ينظر له الإسلام الحاجة الإنسانية العامة والمشتركة في كل جنسٍ جنس ، ويرتب القانون مع الإرادة لأنه لا يمثل الصيغة بما هي في لونها الآني إنما بصيغتها المستقبلية وعلى مر الزمن ولا بأس أن ننقل نصّاً للشهيد (الصدر) في هذه النقطة يقول (قدس سره) :

الله سبحانه وتعالى مطلق لا حدود له ويستوعب بصفاته الثبوتية كل المثل العليا للإنسان الخليفة على الأرض ، وهذا يعني أن الطريق إليه لا حدّ له فالسير نحوه يفرض التحرك باستمرار وتدرجاً نسبياً نحو المطلق بدون توقف ﴿ **يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه** ﴾ وما دامت هذه هي أهداف المسيرة المرتبطة بهذا المطلق فهي إذن ليست تكريساً للإله وإنما هي جهاد من أجل الإنسان وكرامة الإنسان وتحقيق تلك المثل العليا ﴿ **ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن الله لغني عن العالمين** ﴾ وعلى العكس من ذلك المطلقات الوهمية والآلهة المزيفة فإنها لا يمكن أن تستوعب المسيرة بكل تطلعاتها لأن هذه المطلقات المصطنعة وليدة ذهن الإنسان العاجز أو حاجة الإنسان الفقير أو ظلم الإنسان الظالم فهي مرتبطة عضوياً بالجهل والعجز والظلم ولا يمكن أن تبارك كفاح الإنسان المستمر ضدها .

هذه الأسس التي ذكرناها تعتبر قيمة أساسية في الواقع الإسلامي وبالتالي تحدد الموقف الإسلامي من القضايا الإجتماعية التي لها ارتباط عضوي داخل الواقع الإسلامي .

إنَّ القومية وبناء على ما تقدم من ركائز حيوية تعتبر ظاهرة غريبة مكتسبة ليس لها وجود في الإصطلاح الإسلامي ومن الأمور التي حُوربت لأنها تنفي رابطة الدين وتضيق مدار أفق العلاقات وتحدد الفرد ضمن مقررات تسنها ضمن حاجة خاصة لسلب الفرد حريته في العقيدة والفكر ، ولهذا كانت النظرة نحو دائرة القومية نظرة في حال الأفق النازل باتجاه الدائرة الضيقة للمفهوم الخاص بالإرادة والتفكير ، من هنا كانت النظرية القومية في الإسلام سالبة بانتفاء الموضوع ، ولكن هل القومية مرفوضة

تماماً ؟ أم إن بعض مواردها ذات أثر في حركة الأمة الإسلامية ؟ قبل الإجابة على السؤال من الناحية الفعلية يقتضي التنبيه على ما يلي :

١ ـ الانتماء صيغة وجودية متأخرة رتبة في مقام التشريع إسلامياً .

٢ ـ الإنتماء ليس مقدمة لقضية مجردة بل هو أصل ثابت له كيانه الخاص وهيكليته المعينة .

٣ ـ والإنتماء ليس مشاعر بحتة أو هموم ظرف سياسي بل هو إحساس بالمشاعر لنفس الهم وتحت كل الظروف سياسياً .

ولكن ماذا نعني بالإنتماء ؟ نعني به الترتيب السلميّ في حقيقة الوجود البشري ، وهو وجود لا يعارض التشريع الإلهي في تقسيم الشرط الموضوعي وعلته اللازمة ، بل تجريد إثباتي لإخراج الأولية شعورياً في المدى الضيق للمشاعر القومية الخاصة . التي تتعلق بالعرضيات في أسس التفكير والجعل التكويني وهذا الرأي عين ما قاله أصحاب الميزان عند تفريقهم للأمر حسب علله الإنشائية المصدرية التكوينية ؛ إذن جزء إنتماء عارض بالضرورة لأن الهدف هو الذات ولما كان العارض موجوداً بوجود شرائطه الموضوعية فهو حقيقة ثانوية ترتب أثراً للموجب الإرادي في باب الاختيار للضمنية التكوينية في أسس بناء الفرد تشريعياً وتكوينياً . ونعود للإجابة :

في البداية هناك صعوبة تواجه الباحث حول إجاباته عن أسئلة تتناول موضوعاً أو جزءاً من موضوع ولكنها في النهاية تؤول إلى حالة تحكم تارة بالإيجاب وأخرى بالسلب ولكل ميل في الإجابة تعليل موضوعي للسؤال وحيثياته ، ولذا فسؤالنا في المسألة يحتاج في البيان إلى جواب قاطع ومن صُلب الحقيقة .

فالقومية كموقف سياسي تقتضيه المرحلة في نضالها التحرري أمر ترفضه العقيدة الإسلامية وتعتبره تجاوزاً على كيانها الفكري والأخلاقي ، فليس الأمر غاية تبرر الوسيلة بل إن الوسيلة جزء من الغاية إذ لا يحق استخدام الطريق القومي وصولاً إلى الهدف الإسلامي إذ ذلك تعارض بين الهدف والوسيلة يكسب خسارة في النتيجة ، ولهذا فليس باستطاعة أحد أن يبرر القومية إسلامياً .

ولـو حصل التبـرير فـإنه ولا شـك سيسبب انحسار دور العقيـدة في المجتمع وتنـامي دور القوميـة وازدهاره وهـذا المبدأ يحـطم الإرادة العـاملة بـاتجـاه المصلحـة الإنسانية ، إنَّ تجربة عمل الدول القومية تؤكد على مبدأ تحطّم القـدرات الإنسانيـة الخلاقة وتوحي بكثير من البراهين على فشل الظاهرة على الصعيد السّياسي في كسب أبناء المجتمع وجـرّهم لتحقيق النوايـا السياسيـة للقوميـة هذا الشعـور شكل عنصر إحباط وخيبة أمـل لدى أولئـك الذين انجـروا بدون وعي ، وأولئـك الذين زادتهم التجارب محناً إضافية للخروج من مأزق الإنسداد الذي تكبل بـه أفراد المجتمـع ، ولهذا فالقومية كما بصورتها التي عرضناها مثلت حالة لغربة الذات في الوسط الإنساني وعليه أصبحت مرفوضة عقائدياً لأنها تقف حائلاً بين توجه الفرد وإرادته وتملي عليه قوانين خارجة عن دور الفطرة في التعامل الجمعي وبشتى الأجناس فهي ولاء طوعي لقبول مبدأ الجريمة والشر وإيجاد وسائل تبريرية في الميدان تجعل من هذا المبدأ قانونـاً إلزامياً تشارك الأمة في أدائه تبعاً لحكامها ولهذا عبَّر (برتراندرسل) عن الموضوع قائلاً :

« . . . باعتباره مثلاً أعلى ينطوي على انعـدام قوة الإبـداع ، وعلى الـرغبة في الخضوع لأصحاب السلطات أيّاً كانوا أو حكم القلة تكون حكومتهم ديمقراطية وهو اتجاه يناقض الطابع المميز لعظماء الرجال ويميل إذا بولـغ فيه إلى الحيلولـة دون أفراد الناس أن يبلغوا العظمة إلى الحد الذي تمكنهم منه كفاءاتهم »[١] . لقد كانت نظرية (رسُل) إلى حد كبير مقنعة وتنفي لزوم العلاقة بين الإرادة والقومية ، وهو انتقاد على ما يبدو لأولئك الذين أبدوا كثيراً من المرونة تجاه القومية التي هي باب الديمقراطية كما يزعمون ، ولقد كان (كرين برنتن) أكثر صراحة حينما قال : إنَّ القوميـة أصبحت أحد الأشكال العاملة والعقائد الجديدة للسيادة الشعبية والتقدم وكمـال الإنسان في عالم الواقع .

إنَّ نفس النظرة كانت واضحة في ملاحظات (ثورستن فيبلن) القائلة : بأن أي تفكيـك للوحدة القـومية أو إسـاءة للهيبـة القـوميـة ، يعني بـالنسبـة للشخص الإعتيادي المنهمك بمخاوفه اليومية ، خرقاً لحرياته الفردية لا يطاق ، وخرقاً للمبادىء

---

(١) التربية والنظام الإجتماعي .

الإنسانية التي تشكل عناصر العقيدة الدنيوية للمسيحية .

هذه الآراء تعتقد بأنَّ القومية حالة أساسية في صيانة العمل الفردي الموجه ضمن تشكيلات داخلة في الدولة ، ولكن هذه الإعتقادات جاءت بشكل فرضيات غير قابلة للنفوذ إجتماعياً إذ إنها لا تدل على العقيدة التي هي صلب القومية ولم تشر من بعيد أو قريب إلى جوانب السيادة والكمال والعالم الواقعي باعتبارها حاجات زمانية يحققها التمسك بالقومية .

إننا نرفض القومية إذا كان معناها هو « أن يرى الرجل شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين . . .
ولكن من العصبية أن يعين قومه على الظلم »[1] .

فالحديث من الناحية الفعلية حدد الصفة القومية المشؤومة والمرفوضة إسلامياً على نقطتين :

الأولى : إنعدام حاسة التمييز بين الحق والباطل والإتباع الأعمى دون وجه حق لقومه ، واعتباره شر قومه مع علمه به أنه خير من خير القوم الآخرين ـ وهذا يقتضي أن تكون الايديولوجيا العقائدية والفكرية ليست هدفاً أعلى في حياته بل هي جزء إن لم نقل عدم اتجاه نفس الإنتماء القومي شعورياً .

الثانية : وهذه النقطة إكمال لسابقتها في الإتباع اللامشروع والذي يعتمد على أُسُس عاطفية تحركها الميول الخاصة والمحمولة بدوافع حب القوم ، حتى لو أيقن أن قومه يمارسون الظلم تجاه الآخرين فهو وتبعاً لمذهبهم يرى نفس الظلم حاجة ماسة وضرورية في بسط هيمنة قومه على الآخرين وذلك ناتج من إنعدام الوعي الموجه والعقائد الصحيحة والمبنية على نظرة شاملة كاملة للكون والحياة .

وأيضاً الحديث يحمل إيجاباً من طرف وهو « أن يحبَّ الرجل قومه » فهذا الإيجاب على ما يعتقد هو أنَّ القومية ليست تقديماً معلناً قبال العقيدة وإنما هي اندكاك في العقيدة وخاضعة لآراء وأفكار العقيدة في نظرتها للإنسان وهذا الرأي تشاركني فيه

(١) أصول الكافي ج ٢ باب العصبية .

تجربة الإسلاميين من صدره الأول إلى الآن ولم أجد مخالفاً في البين ، وحتى لو وجدت مخالفاً فإنه خلاف لا على أساس النظرية في التفريع والتفسير وذلك اجتهاد يحتمل الصواب والخطأ . وهذا التعليل منطقياً يمكن أن نسميه جواب الشطر الثاني من السؤال .

بقي شيء نود ذكره هو : أن العقيدة الإسلامية لا تخضع في التفسير لرأي خاص ومعين وإنما هي مشاع لجميع الناس ، وليست هي فلسفة قبال سياسة أو مذهب وإنما هي جمع الجمع في العالم الاعتباري والعالم الحقيقي .

٥ ـ نقد القومية السياسية : لقد أصبح واضحاً إلى حدٍ ما الفرق بين القومية بالمفهوم الفلسفي والقومية بالمفهوم السياسي واتجه التفكير العام إلى أن هناك ثمة خرق جوهري في التفكير البدوي إزاء النزعة القومية ، ونحن لا نشك بدورنا أن هناك من حيث الدراسة جُد فارق في النظرية والمنهج وبناء على كل التصورات اتضح بما لا يقبل الجدل أن النزعة القومية ليس لها مجال في العلم الفلسفي وربما تكون في أحيان مختلفة من أعداء الفلسفة حال كونها دراسة في الإنسان كنوع لا كجنس ، وأيضاً كان للنزعة القومية أثر في المذاهب السياسية وعلى وجه التحديد في المذهب الماركسي والمذهب الليبرالي ولكنها انتفت كنزعة وكظاهرة في المذهب الإسلامي لاعتبارات عقائدية فكرية ترفض من حيث الواقع القومية كصيغة في الحكم والدولة وعلى المستوى الاجتماعي .

ومن خلال الملاحظات المتقدمة يقتضي نقدنا للقومية سياسياً من نفس الواقع السياسي وعلى ضوء المفهوم الإسلامي للواقع السياسي إذ ليس هناك من فرق نسجله تعتبره المدرسة الإسلامية قضية أساسية بين السّياسة والإسلام .

١ ـ إنَّ القومية إذا اتخذت الطابع السياسي لا بد لها أن تتخذ إيديولوجيا معينة حال العمل السياسي لتؤثر في قناعات الناس وتوجههم الوجهة التي ترتضيها ضمن أسس وضوابط إيديولوجية ترضي عقول الناس في العمل السياسي وتتجه بهم إلى ساحات النضال التحرري ، فلو كانت التغذية الروحية قائمة على النزعة القومية فإنه ولا شك ستظل عاجزة أمام مسألتين رئيستين :

الأولى : إن إدامة النضال التحرري يحتاج إلى إيمان معمق بالحرية وبالايديولوجية وشعور كامل بالأهداف التي يعمل لأجلها ، وإنه بالضرورة لا تستطيع النزعة القومية توفير هذه الحاجات في الداخل والخارج يعني ما يتعلق بالبناء والواقعية والأصالة والوضوح وحاجات أخرى بعضها لازمٌ لبعض ، إن شيئاً من الحقيقة يجب التأكيد عليه ألا وهو : إنَّ النضال التحرري من خلال القومية سيظل عاجزاً عن تهيئة أصول النضال التحرري وابدائه للجماعة المؤمنة بالنزعة لأنها لا تستند على بديهيات ثابتة موحدة قابلة للإنفعال والفعل على مدى التأثير والتأثر في ساحة النضال والمواجهة ، فهي من حيث كونها أداة تلقى لتكتسب من دون علل برهانية إثباتية وبرهانية استنتاجية فإنه تظل دون مستوى طموح حتى أصحاب النزعة انفسهم ، ولو شاء في القانون أن تعمق المفاهيم الوضعية القومية فإنها حتماً ستتجذر كفكر وفلسفة وولاء في المجتمع وتكون عامل هدم للروح الإنسانية التي ندعو لتحقيقها .

الثانية : إنها لم تعط إجابة في مجال العمل السياسي حول المشاعر الدينية ، وهل أنها ستكون داخلة ضمن مفهومها العام ؟ أم إنها مشاعرٍ تذوب نتيجة لاكتساب النزعة القومية صيغة المشروعية ؟

ولو أن القومية حاولت وحسب تفسير رجالها لإيجاد توافق في المبادىء فإن ذلك سيصطدم بالمشاعر الإنسانية خارج الحدود وربما أحياناً داخل الحدود إن تأكيدات (لويد) لا تزال دون أهمية لأنها لم تعط تفسيراً موضوعياً لشكل الإندماج من دون نظر نحو العقيدة ، لأنه لو صح تجريد الناس من عقائدهم فإنه لا ريب تصبح النزعة القومية حالة دالة ببطء عن تفسير يتدحرج نحو الذوبان ، لأن القول بالإندماج يتطلب حاجتين مهمتين .

١ ـ سلب الدين من مبادئه الإنسانية وتفسير تلك المبادى تفسيراً ينسجم مع ظروف وعوامل خاصة جاءت فيها مبادىء الدين ، وليست هي بالحاجة العامة في الزمان والمكان .

٢ ـ جعل الدين يتحرك آلياً تبعاً لمفاهيم القومية أي تخصيص النزعة الدينية

بأمور روحية خاصة بين الفرد وربه وليس لها خاصية الانتقال إلى مجال العمل السياسي ، وإن تجربة قيادة رجال الدين الكنسيين للأمم ولّد انتكاسات وغضبة جماهيرية عامة نحو الدين . ولكننا نقول إن كل التفسيرات والآراء التي يدافع بها عن القومية إنما تتطلب وضع الدائرة الكبرى في وسط الدائرة الصغرى من خلال عمليات التذويب والتقليم وسلب الإرادة وجعل الدائرة الكبرى جزءاً من دائرة صغرى مستخدمة في ذلك فن المهارة السياسية نفسياً ودعائياً إما جمعاً بشكل تركيب متجانس بين المادية والفلسفة الروحية أو يتجانس الاضطراد والإنحلال الإجتماعي في الميادين كافة .

٢ ـ ولأن القومية شعور ناقص ولا يمكن جعل الناقص مدار التام فالوحدة القومية ، وحدة ناقصة بينها الوحدة الدينية وحدة تامة ولا شك أن العملية التحررية سياسياً تستفاد من الوحدة التامة لا من الوحدة الناقصة لأن الأولى تولد جمعاً أكبر وقدرات هائلة بمستوى الكم والكيف ، ولو قيل إن الوحدة التامة أمر مستحيل فنقول والوحدة الناقصة أمر غاية في الصعوبة فمثلاً الدول العربية لم تتحد ولن تتحد في يوم ما مع أنها ترتبط بوشائج قومية كثيرة .

أما الوحدة الإسلامية فهي تجمع العرب وكل القوميات الأخرى في بلدان متعددة ضمن بوتقة واحدة تعمل بمستوى التحرر الإنساني لكل المستضعفين إن المعركة أو النضال إذا كان أفقه أوسع ودائرته أكبر وفي مجالات مختلفة يقتضي جدلاً وحدة أتم وأكبر لمواجهة نفس التحدي وعلى نفس الأفق عرضاً وطولاً .

بقي أمر نذكره بإيجاز هو أن السيادة القومية جزء من كل أما السيادة الدينية فهي كل لا يتجزأ ولهذا فلا يعترف الإسلام بالإستقلال والسيادة القومية إنما يعترف بالسيادة والإستقلال لكل العالم الإسلامي منطوية تحته كل القوميات .

٦ ـ **النزعة الميكافيلية في السياسية :** لا نود أن نكتب تفسيراً للنزعة على ضوء الحوادث التاريخية ، ولكننا مضطرون إلى دراسة هذه النزعة علمياً وبمستوى الحدث السياسي الذي أثر كثيراً في الإتجاه نحو الإستبداد السّياسي والعنف الإكراهي .

إن الذين قلما تمسكوا بالميكيافلية واعتبروها الحل في الأزمات اخطأوا التقدير

وأساؤوا فهم المبادىء والقيم الإنسانية العليا ، كمبدأ العدالة ومبدأ الحرية الذي يرتبط بواقع التفكير الإنساني تجاه السيادة والإستقلال والدولة ومدى العلاقة الإيجابية إجتماعياً للنزعة وللواقع وإذا كانت الميكيافلية تعني سيادة مطلقة للأمير أو القائد السياسي فإنها ترسم أسلوب التعامل الذي يتخذه القائد تجاه الشعب ومع الجيران ـ داخلياً وخارجياً ـ

إن (ميكافيلي) قدم لنا فلسفة التبرير العقلي الفني للسياسة ، وبعبارة أخرى فإنه وضع نظاماً عقلياً للشكل الذي يغلب على سلوك الأفراد في الواقع وذلك بإخضاع هذا السلوك لشكل فني وقواعد فنية بحتة . وهكذا أصبحت السياسة في تعريفه ؛ سياسة لا أخلاقية ولكنها ناجحة لأنها فن إحراز السلطة والمحافظة عليها مهما تكن الوسيلة شريطة أن تحقق النجاح في مجال كسب السلطة ، إن شيئاً يجب النظر إليه هو ادعاء الميكافيلية بأن استخدام العدالة سياسياً سيولد تراجعات وهزائم لأن الناس لا تفهم إلا القوة وذلك هو طبعهم ، وهذا الرأي ما استخدمه (هوبز) في تعريف الإنسان بأنه شرير بطبعه .

إن الأمراء في الدول التي لا تستخدم العنف ستقع أسيرة لغيرها من الدول التي تستخدمه تجاه الدول الأخرى وإن شيئاً اسمه العدالة في تطبيق القانون هو ضعف حقيقي يستهوي آخرين في العمل ما بوسعهم لتحطيمه وإنهائه .

إن (مريتان) أجاب بشيء من التفصيل عن هذه الظاهرة بقوله :

أولاً : إن بإمكان الفرد أن يرعى العدالة وأن يكون له في الوقت نفسه عقله وتفكيره وان يعمل على اكتساب القوة فالميكافيليون يقولون إنَّ العدالة واحترام القيم الأخلاقية تعني الضعف والإنهيار ويقولون إن القوة لا تصبح صلبة إلا إذا رفعناها إلى المستوى الأعلى في الوجود السياسي وهذا كذب محض فإنَّ الشر كما هو واضح ليس عاجزاً عن النجاح في المدى البعيد وحسب ، وأنَّ القوة تضعف في المدى البعيد إذا كانت مجردة عن العدالة ، وإنما تستطيع القوة بين حين وحين أن تعيش مع العدالة جنباً إلى جنب ، وإن قوة الأمم التي تكافح في سبيل الحرية قد تكون أعظم من قوة الأمم التي تكافح في سبيل السيطرة .

ثانياً : إن الميكافيلية في الحقيقة لا تنجح لأنَّ قوة الشر في الحقيقة هي قوة فساد وتبديد جوهر الوجود والخير وما فيهما من طاقة ، وقوة كهذه تدمر نفسها بتدميرها ذلك الخير الذي يكون عنصرها ، ولذا فالمنطق الذي يقوم عليه نجاح الشر يحكم على ذلك النجاح بقصر العمر .

إن (مريتان) وجه نقداً عنيفاً للميكافيلية ولدعاتها ولكنه نقد خضع بالضرورة إلى منطق الأشياء التي يرتبها الاستنتاج العقلي ، وأوحى في نقده إلى أنَّ النزعة الميكافيلية لا تواجه إلا بطريقة ديمقراطية ترتكز على فهم الإنسان والمجتمع ، ونابعة من ضمير الإنسان وحاجة المجتمع إن نفي العدل وإبداله بالجبروت شيء ليس بفلسفة للوجود وتثبيت مركز السلطة إنما هو تبرير لحالة استخدام منطق القوة في الردع داخل الكيان السياسي وضمن شعب العمل الحكومي .

إن منطق القوة بحد ذاته سلاح العاجز إذا كان الأمر يراد به استراتيجية في العمل والتعامل ولكنه شيء له قدسية إذا أريد منه تحكيم مبدأ ايديولوجي عقائدي من أعدائه الخارجين والداخلين .

ونشير إلى نقطة حساسة هو أن الفلسفة الروحية حينما أكدت على مبدأ العدالة فإنها أدركت أن الحاجة إليها تكمن في الهدف والنتيجة في الحساب الإجتماعي والشرائط النفسية من ضمير المجتمع ، ولا يعقل أن يكون الإدراك فلسفة تبريرية لحالة العجز أو الضعف فإن هكذا إدراك ناتج عن خطأ في النظرية والتطبيق لأنه ليس بمعنى الإدراك وحده اقتضت المصلحة الجمعية تحديد وتحكيم المبدأ من الناحية القانونية الدستورية بل يقتضي إدراكاً لنفس الحاجة بما هي حقيقة موضوعية متعلقة بنفس المبدأ الذي تشارك الأمة في تحديد أطره وعلاقته بالموضوع والقضية ، ونفس التحديد مرحلة متقدمة من الوعي المدرك للحاجة بما هي إيجاب جمعي تساهم الأمة بقدر وافر منه . .

إنَّ (مريتان) يرى الديمقراطية هي الفلسفة العقلية لفهم الحياة ، في الحريات العامة والأمور المتعلقة بين الفرد والدولة ، على أن تكون الديمقراطية نتاجاً طبيعياً للحكومة التي هي صاحبة الدستور الإجرائي والتشريعي ، وهنا لا بد من ملاحظتين :

ملاحظة ١ : إنَّ الديمقراطية ليست هي العدالة وليست هي حل التناقض السلطوي في إبداء قدر من التسامح والاعتدال والجرأة ، فإن الموضوع ليس واحداً من جهة ، ومن جهة أخرى الديمقراطية نتاج لفعل الدولة وليس بالضرورة أن تكون الدولة قائمة على أسس عقائدية فكرية، بل ربما تكون الديمقراطية ممارسة حرة داخل النظام بغير ضوابط عقلية وفلسفية مما ينتج نسفاً للنظام من الداخل وإذا حددت أصبحت الديمقراطية حاجة تابعة للحاكم يهبها لمن يشاطره الرأي ، ويمنعها عن المعارضين وتلك هي حال جميع الدول .

إن هدم حرية الإنسان وتحطيم ضميره بما يشيعه ذلك من الخوف وعدم الإستقرار في كل مكان إنما هو نوع من التحطيم الذاتي في الكيان السياسي وهذا ما لم تستطع الديمقراطية استيعابه والإجابة عليه .

ملاحظة ٢ : « الديمقراطية هي شكل من الأشكال الحكومية التي يتعذر بلوغها بلوغاً كاملاً »[1] ولذلك فهي أصعب من أن تهب للآخرين مبادىء في الإنسانية والقيم الخالدة ، لاعتبارات داخلة في مجال عمل الديمقراطية أثناء صياغتها قانونياً وممارستها سياسياً فهي بين الصياغة والممارسة تفقد الكثير من روحها نتيجة لطبيعة المجتمعات وأنظمتها الدستورية ، ولذا تحتاج إلى فترة انتقالية في عملها تكون بمثابة المقدمة لأسس توطيد الديمقراطية ، وهنا لا بد من انقلاب تمارسه تجاه نفس الطبيعة الإجتماعية وهذا ما يولد نوعاً من الخشية وعدم الاكتراث بشعار القومية وبذلك يتحول الغالب إلى مواجهة العمل بالديمقراطية التي هي بمثابة رقابة الشعب على الحكومة ، في حين هي نفسها تحتاج إلى قبول شعبي تجاهها .

إن كثيراً من الفلاسفة وأصحاب الرأي لم يوردوا موقفاً معيناً تجاه الديمقراطية فهم بين إيجاب معلن ومخالفة معلنة .

اتضح أن الديمقراطية هي الحل الذي ارتآه (مريتان) لمواجهة النزعة

(١) تكوين الدولة ص ٢١٩ .

الميكيافيلية، إن الديمقراطية ليست حق فرد أو حاكم أو حكومة إنما هي علاقة الإنسان بالطبيعة وهذه العلاقة ليست اكتسابية بل هي من صميم الضمير ويعني بداهة أنها تتعلق بالوضع الإجتماعي السائد ونظمه الدستورية إن شيئاً من الحقيقة تجاه مسألة الديمقراطية يبدو غامضاً في المجال السّياسي فمثلاً : لم يعرف على وجه الضبط أن الحضارات كانت تمارس الديمقراطية أو أنها تمارس حاكمية تنتزع من مفاهيم نسبية للديمقراطية وعلى قوانين دستورية تشريعية معينة .

إنَّ الإتجاه في الفلسفة نحو الديمقراطية إنما تحدده الحاجة إلى الحرية وإلى كسر الجمود الفكري تجاه مسائل وقضايا اجتماعية خطرة ، ولا نقول إنَّ ذلك أمر حددته مواضيع فلسفية خاصة إذ إنَّ هكذا قول ينزع الإعتراف من البراهين الميتافيزيقية والمادية الحدسية في حين أنها تثبت أن نفس الاتجاه الفلسفي كان تشاؤمياً على الديمقراطية ، ولقد ربطت الديمقراطية بالمشاعر القومية لتبرير نفس الربط لوعي الوحدة الشعبية ثم اتضح أن الربط جاء لمصلحة خاصة في زمان سياسي وعسكري معين ، لأن القول بالربط يرتب علاقة سببية بين الديمقراطية والقومية ولأن الحاجة إلى امتلاك الإرادة وتسخيرها بالاتجاه الذي تحدده المشاعر الانتسابية سيجعل من الديمقراطية شعاراً للقومية، وهذا ما لا تحققه القومية ولا تستطيع إنجازه أولاً : لأنها ذات مدى محدد ، ثانياً : لأنها لا تمتلك أيديولوجيا راسخة تستطيع أن تجعل من الديمقراطية صلباً ايديولوجياً داخلاً فيها . ثالثاً : تحديدها للمشاعر بما هو انتساب معلن للقومية . وهذا يضفي طابع الفردية في نظرية الكل الجمعي ، أي أن التحديد يحتاج إلى فلسفة ثبوتية لنفس مبدأ التحديد يكون قادراً في إرضاء نظرية الكل الجمعي التي تتعلق مفرداتها بالإنسانية ، ولا يحتمل أن ننقل مفهوم الإنسانية وربطه بجزء اصطناعي ذا هدف مصلحي سلطوي ، ولو تم فرضاً هكذا نقل فإننا سنخسر على المدى البعيد ما يلي :

١ ـ تحديد مبدأ الديمقراطية مما يجعله شعوراً شاذاً اتصافياً فئوياً . ٢ ـ جعل الديمقراطية تدور بمدار الحدود الضيقة والمحمولة بدوافع سياسية خاصة ، مما ينتج تضاداً بين العقل والضمير وهذا التضاد لا تخلقه الإيديولوجيا إنما تعمقه المشاعر الضيقة ـ لأن تحقق شيء وولادته من وهم إصطناعي مشروط بمنطق القوة سوف لا

يحقق موضوعاً لانتفاء ذات الشيء موضوعياً ومع انتفاء شرط الوجود ينتفي وجود المشروط جدلاً .

ومن هنا فالقومية لا تنتج الديمقراطية ولا تتفرع منها لإختلافهم بالمحمول واستندوا من هذه الآية أن الإسلام قد منح الناس الحرية فيما يعتقدون ويؤمنون به الاجتماع والسياسة أن العقل لا يستطيع جمع حالتين لموضوع مختلف في آن واحد وجعل أحداهما شرطاً لتحقق الأخرى مع انتفاء الشرائط الموضوعية فيه . وبالتالي يستطيع العقل إيجاد نسبة تجمع بين الديمقراطية والقومية وهذه النسبة تحددها قيادة الدولة القومية وممارستها للسلطة على الصعيد الإجتماعي والسياسي فإذا ما تحقق نفس الإنبعاث من ذات السلطة فإنها لا ريب قامت بعمل ديمقراطي ومتى عجزت عن تحقيق الإنبعاث ذاتياً فإنه يصبح للعملية شرطين : الأول : القدرة بما هي امتلاك لمصدر القوة ينفي بالجدل وجود انبعاث للديمقراطية . الثاني : الرغبة الجامحة في السلطان مع ظروف الإجتماع تحول دون الإنبعاث الديمقراطي .

وإذا شكلت هذه بالنسبة لكل أجزاء غير متسقة فيحكم بأن القومية ليست مصدراً للديمقراطية ويثبت أن الحاجة الإنسانية في العقل والضمير هي التي تتطلب الجهد الديمقراطي داخل الكيان السياسي ومع المجتمع .

٧ـ الديمقراطية في الميزان :

شبهة (دوبريه) تمامية العقل : بالامتلاك الواقعي للإرادة في الإختيار ، وهو تشبيه على ما يبدو عقلاني فليست الإرادة المقيدة والموجهة بعنف إلا نقصاناً في العقل الموجه صحيح أنها تأتي من خارج ولكنها تسمح للتقيد بامتلاك الإرادة .

وإذا كنا لا نزال نجهل المصدر الحقيقي لفكرة نشوء الديمقراطية تاريخياً ، ولكننا نعلم أن الديمقراطية سادت في فترات مختلفة حضارياً وتراث الأمم يحكي قصة وجود الديمقراطية ، إن اسم الديمقراطية أجنبي فهي كلمة لاتينية دالة بالمعنى على الحرية في الرأي والرأي الآخر كما عن القاموس السياسي ، عبر ضوابط تحددها دستورياً قوانين وتشريعات كانت الغالبية العظمى منها تمثل احكاماً دينية .

إن أكثر ما تعنيه الديمقراطية رقابة الشعب على الحكومة كما في المعجم ، وأعتقد

أن تفسير الديمقراطية بالرقابة الشعبية فيه كثير من التجاوز والخروج عن الواقع الطبيعي الذاتي للديمقراطية ، فالمفكرين والفلاسفة الذين مجّدوا الديمقراطية كانوا نظريين في التمجيد إذ إنهم استخدموا القياس المنطقي في استدلالهم على الدور الرقابي للديمقراطية .

بداهة أن الحكومات لم تكن عاجزة عن استخدام فن المهارة السياسية للتظاهر بالديمقراطية ، وإذا كان (أرسطو) يتهكم على الديمقراطية فأظن أنه كان جديراً بالإهتمام لأنه لا يتهكم على الديمقراطية ذات المعنى الحقيقي وإنما يسخر من أولئك الذين أساؤوا استخدام الديمقراطية ووجهوا الناس لأساليبهم الخاصة وفهمهم الخاص .

إن الناس جميعاً بحاجة إلى ديمقراطية في مناقشة قضاياهم السياسية والإجتماعية ، ولا أظن أن ذلك أمرٌ ميسور للجميع إذ الإختلاف في المناهج السياسية والعقائد الفكرية وطريقة الحكام تحول دون أدنى شك في سد هذه الحاجة ولقد حاول صاحب كتاب (سياسة الحكم) أن يعطي مبادىء عامة للديمقراطية كالسيادة الشعبية والمساواة السياسية والشورى الشعبية وحكم الأغلبية ويعتقد أن المبادىء الثلاثة الأخيرة ترتكز على المبدأ الأول .

أما عن الشورى الشعبية فيرى (رني) بقوله : ويعتد هذا المبدأ أبرز نقاط الخلاف بين مفهومنا للديمقراطية وبين مفهوم الشيوعيين لها ، فالشيوعيون يعدّون الديمقراطية حكومة من أجل الشعب ، حكومة تقرر فيها صفوة مختارة هي الحزب الشيوعي ، ما هي السياسات التي تعزز أكثر من غيرها المصالح الحقيقية للشعب[1] .

إن العقيدة الفكرية التي تعتمد على المذاهب الفلسفية المادية عاجزة فيما يبدو عن ممارسة ايجابية داخل أطر التفكير الفلسفي ذاته ، ولذا فلقد عاش في ظل الرأسمالية والماركسية تحت وطأة الشعارات البراقة الجوفاء لمعنى الديمقراطية ، إن اعتقاد الناس يتزايد كل يوم بأن الفراغ لا تسده الآراء المجردة بل لا بد من عقيدة

(١) سياسة الحكم .

تمتلك قابلية في التشريع التنظيمي لحياة الناس فردياً واجتماعياً وهذا يتطلب كون العقيدة بمستوى المهيمن على أمور الأفراد والقادرة على تسليط الضوء على احتياجاتهم الضرورية في ممارسة أدوارهم في الحياة بتراتيب ترتبط بالأصالة المقدرة بالفعل والفاعلية باتجاه المطلق باعتباره صاحب السيادة والحاكمية-والتي فوضها للإنسان بصلاحيات مقيدة وليست مطلقة وعنصر الانتخاب من الأمة ، وإشراف علماء الدين ويجب أن نشير إلى أنَّ بعض مفكري الديمقراطية اقتربوا إلى هذا المفهوم حينما دعوا إلى نظام المرجعية القضائية إن هذا الأمر يحققه الدين الإسلامي باعتباره العقيدة التي جمعت الحاجات أصولياً وفرعياً وأعطت إجابات عقائدية تتعلق فكرياً بنفس الأصل العقائدي وذلك إنجاز يسجل له في الممارسة الإيجابية لاستخدام العقل كأداة-مميزة بين الخطأ والصواب ، وقد جاءت روايات وأحاديث على شاكلة : « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » . دالة على الصيغة الديمقراطية في احترام أصالة الفرد في المجتمع وأصالة المجتمع في الدولة وتسييد حالة الإعتزاز بذات الخالق ودينه وهذا عين ما قاله العلامة (الطباطبائي) (قدس سره) في تفسيره للآية ٢٥٦ من سورة البقرة ﴿ **لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي** ﴾ في الكلام عن حرية العقيدة بشكل مطلق قال :

فقد ذهب نفر إلى ذلك مستدلاً بالآية الكريمة ـ لا إكراه في الدين . . . ـ واستندوا من هذه الآية أن الإسلام قد منح الناس الحرية فيما يعتقدون ويؤمنون به حتى ولو كان شركاً أو عبادة للصنم والطاغوت وليس هذا من الإسلام بشيء أبداً فالمنهج الإسلامي قائم على أساس التوحيد وإلغاء الشرك فكيف يمكن أن يتضمن المنهج حرية مخالفة هذا الأساس ! انه تناقض واضح صريح فكما أن القوانين الوضعية الراهنة لا يمكن أن تعطي للإفراد حرية مخالفتها فكذلك الإسلام لا يبيح مخالفة الأسس التي يقوم عليها تشريعه ، إن الآية المذكورة تؤكد على أن الإسلام قد اتضح وانجلى بفضل القرآن والسنة ولا حاجة إلى الإكراه والإجبار في قبول الإسلام ، ويؤيد ذلك قوله تعالى : ﴿ **قد تبين الرشد من الغي** ﴾ فهي السبب فيما ورد في الشطر الأول من الآية ﴿ **لا إكراه في الدين** ﴾ إضافة إلى ذلك فإن جملة « لا إكراه في الدين » حقيقة تشريعية تستند إلى حقيقة تكوينية إذ أن الإكراه والإجبار لا يمكن أن يكون إلا في الأعمال والحركات الظاهرية ولا يستطيع أن يؤثر في القلب والفكر

والإعتقاد فالآية تنهي عن استعمال القوة في هداية الأفراد إلى نهج الدين فذلك غير ممكن تشريعياً وطبيعياً ، والآية بعد ذلك تشير إلى ترك التقليد الأعمى في العقائد وتحث الناس على اتباع المنطق والعقل فيما يؤمنون ويعتقدون فالفرد المكره المجبر على اتباع عقيدة معينة يقلد المؤمنين بتلك العقيدة دون أن ينطلق فيما يفعله من إيمان وذلك مرفوض في نظر القرآن .

من كل هذا يتبين لنا أن عدم الإكراه في الدين لا يعني أبداً حرية الأفراد في انتخاب العقيدة »[1] .

إن الحرية في الحديث أمرٌ فطري فالناس يولدون على الفطرة ، أما المجتمع والتربية والعقائد الانحرافية تحول دون أن تبقى الفطرة على طبيعتها التكوينية . إن النزعة باتجاه الديمقراطية مورست إسلامياً في التشريع والتنفيذ والقضاء والإدارة والنظام - « كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته » - إن التاريخ الإسلامي دوّن لنا كثيراً من المشاهد الإعجابية التي دارت بين عوام الناس والنبي (ص) ومع أمير المؤمنين (ع) ولا نود أن ننقل ذلك إذ ليس هدف الكتاب ، إنما أحببنا أن نجعل التاريخ النبوي عضيداً لنا ونحن نلقي مزيداً من الضوء على التجربة الديمقراطية في الإسلام ، ولقد نصت فقرات من الدستور الإسلامي للجمهورية الإسلامية الإيرانية على أن الناس أحرار في اعتناقهم لعقائدهم الدينية بل والفكرية والسياسية ما دام لم يكن هناك تعارض جوهري مع روح التشريع الإسلامي .

---

(١) الإسلام ومتطلبات التغيير الإجتماعي ص ٤٢ .

ج - الديكتاتورية

توطئة : كتب (ماكيفر) بحثاً قيماً حول الديكتاتورية وقال : إنها تباعد ما بين الدولة والجماعة بقدر ما تقرب الديمقراطية بينهما ، ولقد أصاب المطلب حينما حدد صورة التباعد بين هيكلية الدولة الحاكمة والجماعة المحكومة ، ولا يعقل أنَّ الديكتاتورية هي نزعة تولدها ظروف معينة وحاجات سياسية خاصة .

إن القانون والضبط الإداري أمر غاية في الإهتمام ولكنه لا ينتج من الإيحاء الفردي والتفسير الخاص ففلسفة التنظيم تدعو إلى حالة من الانضباط والعمل التسلسلي الذي يجمع من القاعدة والقيادة وهذه الحالة لا تستوجب كثيراً من الصرامة والشدة بل تتطلب مزيداً من الوعي والإرادة ومتى تصادم المنهجان على أسبقية التطبيق فلا ريب أن الغلبة ستحددها حاجات زمنية تقرر على المذهب السلوكي لكلا المنهجين .

ولا يعتقد أن مجرد التنافس يولد روح التصادم فذلك ما يحتاج إلى فلسفة ثبوتية قادرة في اتمام الحجة حسب المذهب الاستقرائي لحالات عامة في الوسط الإجتماعي وخاصة في الوسط التنظيمي والميل سيولوجياً نحو الوسط التنظيمي نزعة تحددها الإرادة في الحركة والقدرة ضمن أساليب العمل المتبع دستورياً في عملية الانضواء تحت الراية المعينة والمنهج الحركي في تحويل نفس المنهج إلى أداة في سبيل ايضاح

فلسفة جمع الارادات وتحويلها بالدمج القهري إلى قبول الزامي في الصياغة القانونية أثناء التشريع أو من خلال التنفيذ .

والقبول صيغة لا تعبأ بالاعتبارات التقليدية الاجتماعية ، إنما يرى أن الالزام بذاته هو قاعدة دستورية شرعية للدمج القهري الدال على قبول اكراهي ، وهذا ما تعنيه الديكتاتورية ـ وهذا التجاهل للإعتبارات إنما هو تجاهل لذات الجماعة التي تشترك في الرأي عند صياغة القانون الدستوري الذي يضمن على وجه ما حقوقاً إعتبارية اجتماعياً ، لكن الديكتاتورية هي نسف للإطار النظامي السائد في المجتمع ، أي تجاوز من الحكومة على كل نظم وارادات جماهيرية واسعة فهي لا تبالي باعطاء البرهان عن التجاوز للشرعية الإجتماعية أو القانونية لتصرفاتها المعلنة التي تنكر الفلك الاجتماعي القائم وعلى أسسه البنائية وتحل محله تعريفها التعسفي لمفهوم الحق من الجبرية والإكراه وحالات من الإنصياع الصارم للإرادة الحاكمة .

إن حالة الإيمان بالمبادىء صيغة تعبر عن انزجار واضح لتعريف المبادىء في منهجها السياسي وعلى وجه الدقة في ممارستها للغة الضبط التعسفي للحكومة ، أن علماء الاجتماع السياسي دأبوا على تحديد الجو الذي تنشأ فيه الديكتاتورية في المجتمعات :

١ ـ حالة الفوضى وتهالك القيم التقليدية وظهور حالات التنازع والتهافت اللامسؤول تجاه النظام القائم مما يولد حالة من البؤس والانزعاج لدى العامة نفسياً تجاه الأوضاع السائدة ومما يهيء أرضية لدى الناس في قبولهم بالرجل القوي المنقذ الذي يعدهم بكثير من الأمن والنظام والإنسجام والعدالة .

٢ ـ حالة التردد المعلن في اتخاذ القرار الحاسم في مواجهة الأزمات من النظام الحاكم مما يسقطه لباس الشرعية ويوحي للجميع بالتغاضي عن كثير من الإستنتاجات والإحتمالات حقلاً للتناقض الذي تحسمه قيادة الفرد القوي القاهر .

إن أمراً كهذا له على تتابع الأحداث السياسية الساخنة في التاريخ الكثير من الشواهد :

فحالات الدولة اليونانية والرومية والفارسية والمماليك عاشت في فترات حكم

طبقي وراثي اكتسابي عزز الحالة الديكتاتورية وجعلها بمستوى الممارسة الإيجابية للسلطة في حالات التشرذم تلك ، ولقد كانت الفلسفة اليونانية شاهدة في كثير من استقراءاتها المسجلة تقرر الدور بين الطموح الشعبي في حال المنازعة والواقع الاجتماعي في ظل الحكم الديكتاتوري . ولقد اتخذت الكلمة معاني ومفاهيم ترتبط احياناً بالنظام القائم على الفردية الملكية واخرى على المنهج السياسي للسلوك الحزبي الجمهوري وتارة تأخذ مفهوم التبرير العقائدي الماركسي ولقد مال كل طرف إلى إبداء وجهات نظر تعزز الإتجاه الذي تعنيه الكلمة في الحكومة ، وهي وجهات سياسية تسجل مدى العجز في الممارسة الحرة للحكومة تجاه الجماعة ومهما كانت السبل في منهجية الأطراف ستبقى هذه السبل تعبر عن واقع عرضي ترسمه الممارسة داخل النظام . ولا نود هنا أن نسجل تاريخياً عن مدى الممارسة الواقعية للمنهج التعسفي الديكتاتوري في الحكم ولكننا نقول إنَّ الديمقراطية وأصحابها عجزوا عن رفع حالة التبكيت والمعاناة العامة للجماعة وظل المنهج الديكتاتوري هو الحاكم الفعلي في مجتمعاتنا الحديثة وعلى امتداد الأرض إلا ما شذ نتيجة العهد الجديد في ولادة الحكم الإسلامي وما دونه فأحكام قهرية تعسفية تدل على همجية ووحشية وجنون يمارسه الحكام سياسياً لكسب القدرة في الدولة .

١ - الحكم الملكي :

إن التاريخ السياسي حافل بكثير من الصفحات التي تحكي قصة الإستبداد والتعسف في ظل الأحكام الملكية التي سادت في عصور متعددة من التاريخ ، كانت الدول التي تعاني من الديكتاتورية تفتقد إلى الدستور وكان القانون هو إرادة الحاكم الملك الذي يأتي تعيينه في منصبه إما عن طريق القوة أو الوراثة الذي يعتبر ممارسة السلطة عبر هذا الحق الإنتصابي أمراً مخالفاً للقانون وإن كان مصدر القانون في ظل الممارسات التعسفية وما قبلها أموراً غاية في التهالك لفقدانها شرط ثبوتها من الناحية الفعلية .

وإن كانت روما هي مصدر كلمة الديكتاتور فإنها ولا ريب لم تكن مصدر الملكية ولهذا اعتبرت الأنظمة مخالفة صريحة لحق الملك في التصرف الذي يقوم على مبدأ الملكية المطلقة وحق البيع والشراء في الحقوق التي تعتبر فردية المالك ، لكنها ،

وتبعاً لحق التصرف الذي تحدده إرادة الملك في الاعتبارات الدستورية والشرعية تكون حقاً مضافاً للتصرف الملكي لإطلاق عموم الحق القائم على شرط ثبوت الملكية في الجماعة .

وإذا كان (روسو) ومفكرون آخرون اعتقدوا بأن حياة الإنسانية لا تمر بفترة مظلمة إلا في العهد الملكي لأنه استبداد معلن يستخدم القانون أحياناً في ممارسته لسلطاته ولا بد من سيادة الشعب لحل الأزمة الناتجة من ديكتاتورية الإرادة الخاصة .

إن الديكتاتورية الملكية كانت قديماً تسلط على الجماعة وأموالهم وتوجههم الوجهة التي ترتضيها ولذلك تحتكر جميع الأدوات المؤدية إلى تحقيق هذا الهدف سواء منها الدعائية أو الممارسات الدستورية والهيئات التشريعية ، إن حق الإغتصاب قائم على فرضية السيادة المطلقة ولا يمكن جعلها أمراً تطبيقياً إلا إذا تمت السيادة الملكية التي تستخدم الغرض في تحقيق الإثارة النفسية والعاطفية من أجل الوصول إلى الغاية في الغرض .

إن أمر الإنتخاب في ظل الحكومة الديكتاتورية الملكية خاضع بالضرورة لحق تخويل الناس على السكوت وقبولهم بالأمر الانتخابي القائم على فرضية الزجّ المنظّم لتسييد الإرادة الملكية مع حق الإحتفاظ بالجزء الأكبر للتنصيب الملكي للنواب في الهيئات التشريعية (البرلمان) إن الإحتفاظ بحق السيادة فوق القانون الإنتخابي هذا هو ما تقرره الديكتاتورية كصيغة دستورية تجمع بين الحق الخاص والحق المشاع مما توحي لكثير بأنها تمارس السلطة لتحقيق أهداف الشعب ورد ما انتزع منه عبر الحكومات ، وهذا على ما يبدو تناقض في ممارسة السّلطة ، وقد اعتبر (بنيامين) هذه الخطوة تعجيلاً في الوصول الديكتاتوري مع الاحتفاظ بالقدرة الإكتسابية جماهيرياً ، وهو بذلك يعلق على فترة الإنقضاء قبيل عهد الثورة الفرنسية ، ولا نريد هنا أن نتحدث عن أطوار الحكومات الملكية عبر التاريخ فذلك ليس هدفنا وإنما نريد إلقاء الضوء كلياً على الممارسات الديكتاتورية في الحكومات الملكية ، إن الديكتاتورية التي مورست في أمريكا اللاتينية كانت أبشع صور الإستعمار في إلقاء الناس في أتون من الجحيم تحقيقاً لإرادة معينة إن (بوليفار) لم يكن شخصية إعتيادية حينما مزج روح الإستعمار وحسب السيطرة على ثلاث دول من أمريكا اللاتينية ، إن شيئاً من الحقيقة يجب التأكيد عليه هو أن الممارسات الديكتاتورية غالبة بالطبع لتركيز عامل التخلف

والجهل لدى الجماعة ، فالحالة الثقافية والتعليم أمور سيكولوجية في رفض النزعة الديكتاتورية لأنها لا تنسجم وواقع الإنسان وحياته المتمدنة .

٢ ـ نظرية العقد الاجتماعي :

إن أصل الديكتاتورية هي ممارسة الملك للسيادة مطلقاً ، مما يحرم كل الشعب من حقوقه المدنية والطبيعية ، ولا ريب أن السيادة قد تستخدم في غير مجالها الصحيح ولكننا نعني بها الحق الطبيعي للكيان السياسي في الاستقلال الذاتي التام ، أو الحق الذي تتلقاه الدولة من الكيان السياسي في الإستقلال التام والسلطة العليا بالنسبة إلى الأقسام الأخرى للكيان السياسي والهيئات ذات السلطة في المجتمع السياسي أو بالنسبة إلى العلاقات الخارجية بين الدول . ولكن ماذا تعني كلمة الكيان السياسي ؟

يجب أن نميز بين الدولة والكيان السياسي فهما ليسا نوعين متباينين ولكن كلاً منهما يختلف عن الآخر كاختلاف الجزء عن الكل ـ فالكيان السياسي ـ كل بينما الدولة جزء ولكنها الجزء الأعلى من هذا الكل ، إن الكيان السياسي شيء تتطلبه الطبيعة ويحققه العقل وهو أقرب المجتمعات الدنيوية إلى الكمال إنه في مجموعه حقيقة بشرية راسخة يتجه إلى مصلحة الإنسان الملموسة أو ما يسمى بالمصلحة الهامة وهو من صنع العقل وينبثق عن جهود العقل الخفية بعد أن يتخلص من تأثير الغريزة ، وهو يوحي بنظام عقلي ولكنه ليس عقلاً بحتاً كما أنَّ الإنسان ذاته ليس عقلاً بحتاً وللكيان السياسي لحمه ودمه وغرائزه وعواطفه وردود فعله وأبنيته النفسية اللاشعورية وله حركيته وكل هذه تخضع بالإكراه المشروع إذا دعت الضرورة لفكرة ما وللقرارات العقلية ، والشرط الأولي لوجود الكيان السياسي هو العدالة ، ولكن الصداقة هي المبدأ الذي يمده بالحياة ويميل الكيان السياسي إلى الجماعة الإنسانية حقاً والتي تكونت بحرية ، ويحيا على ولاء الأفراد وتضحياتهم فلأجله يضحون حياتهم وممتلكاتهم وشرفهم المقدس ، ويقوم الشعور المدني هذا على الإحساس بالولاء والمحبة المتبادلة إلى جانب العدالة والقانون[١] . ففكرة (روسو) الجوفاء كانت هي لب العقد الإجتماعي ، فخرافة الإرادة العامة ليست بأي حال إرادة الأغلبية البسيطة ولكنها

---

(١) J. maritain'state and person. p.p 43.

وليس بمستبعد أن تكون الحرية هي مصدر من المصادر الإنتزاعية لفكرة التعليم والثقافة فمتى كانت الجماعة على قدر لائق من الثقافة فإنها ولا ريب ستنفي جدلاً حالات الإستبداد وتعلن رفضها للطريقة الديكتاتورية في ممارسة الحكم ، فليست الجماعة حقاً شخصياً يمكن التصرف فيه للبيع والشراء ولتنفيذ الإرادات الخاصة لأن هكذا اعتبار جدلاً قائم على أسس وبناء تحتي من سلب الجماعة حرية التعليم وتركيز المفاهيم التي تشيع منهج ثبوت واستمرارية الحكم الديكتاتوري ، ولهذا استخدم الدستور كبناء تحتي لإشاعة النزعة الديكتاتورية وجعلها بمصاف الحاجات اللازمة للجماعة ، ولهذا ربط الفلاسفة والمفكرون السياسيون النزعة الديكتاتورية والواقع الجماعي واعتبروا العلاقة بينهما علاقة الأثر التابع والمتبوع لقانون السلب الإختياري والقهري للإرادة الجماعية ، وعلل علماء الإجتماع هذه العلاقة بنفس النظرة نحو السيادة والحاكمية وقالوا إن الجدلية القائمة هي الممارسات الفوقية للسلطة والممارسات التحتية للأجهزة العاملة في ظلها هي التي تثبت الإرادة السيادية من الناحية الفعلية .

ولقد اتجه البحث في ممارسة إيجابية لنقل الحاكمية من يد الملك المطلق إلى الشعب ويكون هو صاحب السيادة في الحاكمية ، ولم يكن (روسو) بعيداً عن الواقع حينما كتب تعليقاته في العقد الإجتماعي لسيادة الشعب في الدولة ، ولكن إلى أي حد كانت تلك النظرية ناجحة ؟ وهذا ما سنجيب عنه :

إرادة فردية سامية غير قابلة للتجزئة إرادة منبثقة من الشعب باعتبارها وحدة واحدة وهي دائماً على صواب « وهذه الأسطورة ليست إلا وسيلة لنقل السلطة السامية المنفصلة من الملك إلى الشعب بينما تظل منفصلة وسامية بحيث يصبح الشعب بممارسته ـ الإرادة العامة ـ سيداً واحداً يمتلك سلطة منفصلة مطلقة مجردة وهي سلطة فوق الشعب باعتباره جمهوراً من الأفراد »[١] .

فقد قال (روسو) الميثاق الإجتماعي يعطي الكيان السياسي على جميع أعضائه وهذه السلطة حينما توجهها إرادة عامة تدعى كما قلت بالسيادة .

لذلك ، بما أن تلك السيادة ليست سوى ممارسة الإرادة العامة ، فإنه لا يمكن

(١) العقد الإجتماعي ص ١٦٥ .

تحويلها مطلقاً وأن السلطة العليا وهي شيء جماعي لا يقوم مقامها سواها ، ووصف السلطة العليا كتحويلها أمر متعذر فتحديدها يعني تحطيمها ولا تحتاج سلطة السيد إلى الضمانات تجاه الرعية فالسيد بمحض وجوده هو كل شيء يجب أن يكونه ، ولو كانت هناك أمة من الآلهة لحكمت حكماً ديمقراطياً فحكومة على هذا القدر من الكمال غير ملائمة للناس .

إن تفسير (روسو) للعقد الإجتماعي يوجه بالحق الطبيعي أي تمامية الملكية حتى الحياة والموت لأنها مشروطة بقبول الفرد للخضوع طبيعياً لحق الدولة إذ إنه عاش تاريخياً ضمن عقد شرطه الخضوع بدون قيد للدولة ، ومتى أصبح القيد شرطيّ التنفيذ فحق الخضوع يصبح أمراً لازماً ، وإذا كان (هوبز) يحطم الإنسان ضمن فكرة الشر الطبيعة فإن (روسو) يحطمه بالطبيعة المتعلقة بشرط العقد القبولي للدولة وبالتالي فإن الديكتاتورية ستتحول من حكومة فردية إلى حكومة الدولة حسب مذهب (روسو) وما تسميه اليعقوبية بالملوك الطغاة .

إن الإرادة العامة شيء لذاته قابل للتدقيق إذ شرط الإرادة هو التقيد بقانون أعلى يرتبط بواقع الفكر الإنساني لا لحاجة السيادة في جعل الإرادة العامة مصدراً لقبول السيادة واخضاعها للحق الطبيعي الذي تعتليه فكرة الانتصاب المتعلقة بنفس علاقة الإرادة مع الحق الطبيعي السيادي وهنا فمن الضروري أن لا يظهر في الدولة أية ارادة مقابلة لإرادة الدولة ـ إن هذه الأسطورة الاستعلائية لحق الإرادة العامة تحتاج إلى دليل غير ما أكده (روسو) فذلك على ما هو فلسفة للديمقراطية المزيفة التي تجعل النواب أدوات مجردة من أي حق في الحكم في حين أنهم يمتلكون كل الحق بالتوكيل والمشاركة .

إن حق الشعب في حكم نفسه منبثق من القانون الطبيعي وتبعاً لذلك فإن ممارسة الشعب لحقه تخضع لسنن القانون الطبيعي ، فإذا كان للقانون الطبيعي قدر من الشرعية بحيث يعطي الشعب هذا الحق الأساسي فإنه يكون شرعياً كذلك في فرض سننه غير المدونة في ممارسة هذا الحق نفسه .

إن القانون إذا لم يكن عادلاً فلن يكون بمستوى الحق الطبيعي حتى لو عبر عن

إرادة الشعب افتراضاً. إن سيادة الدولة الديكتاتورية بأفصح عبارة تعني أنها ربة الخير والشر مثلما هي ربة الحياة والموت ، ولقد كان (بودان) ممن عارضوا فكرة ديالكتيك السيادة الذي افترضه (روسو) .

٣ - الحكم الحزبي الجمهوري :

كان (ماكيفر) أكثر الكتاب تصريحاً حول كون الديكتاتورية ليست ذات طابع سياسي حاكم خاص ، بل إن كل نهج سياسي يغلب الإرادة الخاصة هو ديكتاتورية معلنة سواء أكان الدستور ملكياً أم جمهورياً ، لأن الديكتاتورية هي ذات السلطة السيادية التي تحول القدرات إلى حاجات محترفة في طريق تنفيذ الإرادة السيادية الخاصة ولقد اعتبرت على مدار البحث نزعة لا إنسانية إذ إنها تنفي الغاية القصوى للإنسان ضمن النظام الذي يرتئيه في مصلحته العامة الدنيوية وأيضاً ينفي الغاية القصوى المطلقة للإنسان أي المصلحة العامة السامية الأبدية ، وتحول الغايات الأخرى إلى صور متعلقة بذات السيادة إنَّ المنهج الديكتاتوري قائم بحد ذاته على انتهاك صريح للسلوك الإنساني الذي يستند عليه الواقع البشري فالإستخدام اللامشروع للإستخبارات والبوليس السري وسائل لامشروعة في ممارسة الحاكم لقبول الجماعة على تصرفاته سياسياً . إن الحزب وكما قلنا في حينه ظاهرة إيجابية إذا كان هدفه الغائي المصلحة العليا للجماعة ولكنه يصبح أداة سلبية إذا مارس العمل باتجاه الكسب السياسي الخاص معارضة للإرادة الجماعية ولا يعتقد أن العمل السياسي الحزبي تحدده القواعد الفكرية لذات الحزب إذ إنها لا ترسم له إلا الخطوط العريضة في الأطروحة النظرية وليست هي بمثابة العقل الجامع للإرادات في واقع التطبيق ، لأن الممارسة الحكومية إذا كانت هدفاً ودافعاً سياسياً مُقدماً في الاعتبار الحزبي فلا يعقل أن يكون التطبيق ـ إيجابياً مع الإرادة العامة واتجاهها المصلحي الشعبي فهذا سيكون برهاناً عقلياً على أن الإرادة العامة مقدمة في التطبيق على الهدف السياسي المقدم وذلك خلاف الواقع ولقد كان (هنري برجسون) يؤكد على أن تلاقي الإرادات دليل على وعي الحزب للتطبيق نظرياً وقبل الممارسة ، وهذا يحتاج في اثباته

إلى فلسفة عقلية تكـون حجة في مجـال الجمع بـين الإرادات ، لأن تجربـة النموذج الفاشتي والنازي أثبتت على وجه الدقة خطأ النظرية القائلة باحتمال انطباق دستوري بين النظرية قبل الممارسة وحال التطبيق ، فلقد كان (موسوليني) شخصية سياسية مغامرة استفاد كثيراً في إثارة النزعة القومية تجاه المد الشيوعي وعمـل على أن يكـون حزبه اليد القوية في محاربة الشيوعية ولم يكن (هتلر) الزعيم المتعصب الذي وصل لزعامة الرايخ بوسائل تطمح لإعـادة بناء المـانيا ومـواجهة الشيـوعية ، إن أهـداف الرجلين كانتا مشتركة من الناحية الفعلية إذ استطاعا بمهارة فائقة لتحويل اليأس الذي أصاب المواطنين بعد نهاية الحرب إلى عامل التفاف وتأييد لهما ، وإذا كان كلاً منهـما يهدف إلى تحقيق غاية خاصة فهما ولا ريب مارسا أسلوبـين مختلفين في عمليـة إدارة الصراع وتحويل مركز القيادة إلى ظل لهما ولهذا نجحا في كسر الجمود الشعبي وتحويل السلطة بعد عمليات تطهيرية قام بها حزباهما إلى الغاء دور البرلمانات وجعلها خاضعة لتنفيذ الإرادة الخاصة لهما وقد جمعا في ذلك أسلوبين في التعامل أحـدهما المـطاردات اليـومية للخصـوم عبر جهـازي الأمن والاستخبارات ، والآخـر استخدام البـطش والعنف العسكري مما يوحي لدى الغير حالة من ردود فعل سلبية تجاه أي تحرك من شأنه أن يضر بالمصلحة القيادية « إن الديكتاتورية الفاشتية هي ديكتاتورية شخصية وطابعها الشخصي ظاهر في خلوها من أية فلسفة إيجابية واضحة المعالم . . . ونظامها الحزبي قائم على المصالح لا المبادىء » .

هذا ما قاله (ماكيفر) الذي أوضح جزءاً كبيراً من غوامض الحزب الفـاشتي الذي جعل الحزب أداة الدولـة وحمل السلطة التشريعية عـلى إصدار قـانون يعـطي المراسيم التنفيذية مفعول القوانين التشريعية ، ونظم الحزب تنظيماً تسلسلياً قاعـدته زعامة الحزب المحلية وذروته المجلس الفاشتي الأعـلى ، وجعل نـظام الحكم نظامـاً شخصياً ، وقيد اعضاء الحزب بيمـين الطاعـة المطلقـة لأوامر الـزعيم وانتشر تلقين منظمات الشباب مبادىء الطاعة للنظام الفاشتي والولاء لشخص الزعيم ، وشكـل جيشاً خاصاً من فرق القمصان الـسوداء ترتبط به وتعمل على خدمته[١] .

أما زعماء الحزب فيجتمعون حول المصالح أو حول شخصية (الدوتشي) . أما الديكتاتورية النـازية فـلا أحد ينكـر أنها كانت أكفـأ مقدرة في استيعـاب الجماهـير وتحويلها لصالح نظرية الحزب النازي ومحور الشخصية في الحزب (هتلر) الذي اصبح

اسمه رمزاً لتحية الألمان فيما بينهم » وكانت احتفالات (نورمبرج) التي ينظمها الحزب النازي أشبه شيء بمراسم عبادة (للفوهرر) ، وإذا كان (هتلر) بكل ما يحمل من روح عدوانية وانتقام وصوفية وبساطة وبربرية ما كان جاهلاً حينما انتخب للنازية في أول انطلاقتها إسم (حزب العمال الألمان الوطني الإشتراكي) الذي كان يقصد من خلال هذه التسمية استعمال الشعارات الديمقراطية في عملية جر للجماهير للإنطواء تحت ألوية الحزب في البداية ، ولما تسلمت النازية الحكم أخذت تتفنن في تلقين أيديولوجيتها الخاصة وأخذت تحتكر الرأي واعتبرت الرأي هو ما تقوله هي وما دونه العام والخاص فهو بمنزلة العدم وعهد في ذلك إلى جهاز دعائي قام (جوبلز) برئاسته الذي ما فتىء يستخدم الأساليب النفسية في حمل الناس على القبول اللامشروط والقضاء على مبدأ الرأي الحر ، يسانده في المجال جهاز بوليسي ضخم عهد لمسؤوليته إلى (هملر) الذي كان فناناً في استخدام وسائل التعذيب في المعتقلات الرهيبة التي بناها خصيصاً لهذا الغرض .

إن الايديولوجية النازية أشبه ما تكون بالمنهج العشائري الألماني ، وبالتالي فقد ساد عصر من الظلام الديكتاتوري على دول (ايطاليا والمانيا) كانتا تمارس الديكتاتورية كفن للسلوك السياسي الخاص والذي يدفع بأكبر عدد إلى المحرقة لتثبيت الإرادة الحزبية الخاصة وبالذات إرادة زعيم الحزب وهذا الشكل من الديكتاتورية أمر مألوف في عصرنا الحاضر في دول العالم الثالث وامريكا اللاتينية مثل (العراق وشيلي) وغيرها . أما ديكتاتورية البروليتاريا وهي أول عنوان لفلسفة ديالكتيك تطور وسائل الانتاج والتطور التاريخي للمادة فهي شيء آخر تماماً يتصف بالشكل العقائدي القائم على ركائز فلسفية وتفسيرات طبقية لظاهرتي البرجوازية والبروليتاريا ومنطلق هذه الديكتاتورية هو منطلق ثوري عقائدي ماركسي ولذلك ما إن تسلم أبطال الثورة الحكم حتى اعلنوا نظامهم الجديد القائم على العقيدة الماركسية والذي تبنيه ديكتاتورية البروليتاريا التي تبنت إعلان التأميم على المصانع والبنوك والمتاجر وكانت هذه الديكتاتورية في الواقع ديكتاتورية لينين وانصاره وديكتاتورية الحزب الشيوعي .

إن ما قام به (لينين) من تصفيات ومحاكمات لكل من خالفه الرأي أو خالف خططه الخمسية في الانتاج عززت الموقف الشيوعي وديكتاتوريته مما فسحت المجال

(لستالين) أن يمارس قبضته الحديدية تحت ظل نجاحات حققهـا عهد (لينـين) ، وفي عهد (ستالين) انتهت مقولة اضمحلال الدولة وجاء التركيز على الدولة القومية الذي ساعد هذا التركيز على نجاح باهر في الحرب ضد النازيين لعدم قدرة الشيوعية على استيعاب العالمية في نهجها العقائدي ، مما ولد تناقضاً حاداً بـين اسطورة الحكم الايديولوجي وبين السياسة الديكتاتورية المتبعة ، الذي امتـد فشمل اجـزاء ومرافق حيوية كبيرة ، ولكن الماركسية لم تعلن عن عجز في تطبيقها للايديولوجية الماركسيـة القائلة بنهاية عهد ديكتاتورية البروليتاريا التي تعتبرها الماركسية ديكتاتوريـة مؤقتة في حين تركز النشاطـات الاقتصاديـة والثقافيـة تركيـزاً كبيراً يـدعو إلى تـوطيد السلطة الديكتاتورية وإدامتها .

إن التناقض بين العقيدة الماركسية والواقع في جوانب كثيرة من النظام السوفياتي سجل (ماكيفر) بعض الملاحظات نوجز بعضاً منها تضميناً للفائدة :

أ ـ تعلن العقيدة حكم الشعب ولكن الواقع هو أن الحكم للحزب ومراجعة بسيطة لما جاء في دستور ١٩٣٦ يعلن عن مدى التناقض الكبير بين الواقع والعقيدة .

ب ـ وتبشر العقيدة بزوال الطبقية ولكن الطبقية موجودة من خلال التصنيفات المهنية وهي موجودة من خلال هرم القـدرة على أشـد مما كـانت عليه في ظـل النظام القيصري .

ح ـ وتنادي العقيدة بحرية الصحافة وحرية الثقافة ولكن السلطة تطبق التدابير التي تعتمدها جميع الديكتاتوريات الحديثة لمراقبة وسائـل التعبير عن الـرأي واحتكار الدعاية وتستعمل في هذا السبيل البوليس السري والجاسوسية والإعتقال .

د ـ ويضمن الدستور حرية الاعتقاد الديني ولكن الواقع هو أن مراكز العبادة خاضعة خضـوعاً تـامةً لارادة الـدولة . فقـد نصت المادة ١٢٤ من القـانون الـدستوري السوفييتي ما يلي : لكيما تكفل للمواطنين حرية المعتقد تفصل الكنيسة في الاتحاد السوفييتي عن الدولة والمدرسة عن الكنيسة .

هـ ـ والعقيدة الماركسية عالمية النزعة ، ولكن النزعة العالمية في حالة أفول في الاتحاد السوفياتي .

إن كل هذا التناقض هو في الحقيقة تناقض أساسي بين الايديولوجية من حيث هي والدولة من حيث هي .

د - مبدأ الملكية سياسياً :

ذهب كل نظام إلى نوع خاص من الملكية يتفرع من نظرية الحكم في النظام ولا يختلف إثنان أن الأنظمة الحكومية مختلفة في المبادىء والإيديولوجيا والعقائد مما يجرّ هذا الإختلاف إلى الإختلاف في المذهب والمنهج والسلوك وتحدد هذا الإختلاف النظرية الدستورية لذات النظام ، وإذا كانت السياسة هي علاقة يومية قائمة بين الأفراد والجماعة من جهة والحكومة من جهة اخرى فلا ريب أن هذا التعريف بالسياسة قائم على نفس الأداة السياسية للأنظمة القائمة على أيديولوجيا رأسمالية أو ماركسية ، أما ما يخص السياسة في العقيدة الإلهية فهي تعبير عن روح الإندماج بين الجماعة والحكومة والعكس بالعكس وهذا المفهوم له تعبير مصداقي لواقع العقيدة من حيث النظرية والتطبيق . إن أول ما يتبادر ألى الذهن حول الملكية هو أنَّ هناك نظاماً تشريعياً تسنّه الدولة لنوع الملكية على أقسامها الثلاثة وهو الذي يبين في جانب آخر أصل العلاقة الملكية وطرق انتقالها والحاجات التدبيرية كشروط ولوازم تعين الواجبات تجاه الأطراف في الأقسام الثلاث مع تحديد نوع الرقابة على نفس الملكية قانونياً بحيث يصبح التشريع مرتبة مميزة في التملك ومبدأ اتساعياً للمجموع وللدولة مما ينزع بعض الذي يجهل مالكه إلى الدولة بحيث تكون هي بمثابة الولاية العامة التي تتصف بامتلاكها للحق المجهول وهذا الإمتياز قطعاً يرتب تشريعياً ، لقد اختلف الفقهاء القانونيون في إيجاد أصل لهذه المسألة وإذا كانت تابعة جدلاً للقانون الطبيعي ، فهل لها من مجوز يعطيها ذاك الحق بصيغة شرعية ؟ وهذا الاختلاف عند القانونيين ناشىء من مبدأ الملكية ذاته ولقد اتجه بعض المفسرين للقانون إلى نزعة كون المبدأ العام للملكية هو حق مشاع ومتى ما أصبح هذا الحق من حيث الأولوية تابعاً لملكية اليد فإن نفس الملكية تنتقل إلى صاحب اليد ، وإن كان التفسير يراعي جزءاً من المشكلة إلا أنه لم يستطع تفسير نفس علاقة اليد بالملكية ويمكن حمل هذا التفسير على بداية الخلق .

إن العلاقة بين الملكيات الثلاث اختلف السياسيون في النظر إليها فمنهم من أطرها بالمبدأ الفردي وجماعة مالوا إلى الرأي الجماعي في الملكية وثالث رأى أن هناك قيد الإشتراك بين الدولة والجماعة والدولة والفرد وهذا التشارك مقيد بصلاحية الدولة لكنه لم يشر إلى صلاحيات الدولة من الناحية الدستورية وهل هي قائمة على حق الانتزاع الجبري ؟ أم إنها قائمة على حق الولاية على المجموع ؟

ـ أما الأول فباطل لأنه يحمل حرفية إلغاء القانون الطبيعي لمبدأ الملكية ولأن نفس افتراض الحق قائم على الإنتزاع الجبري الإكراهي وهذا شرط لا تعلله قوانين الملكية بل تعتقد به السلطات المحافظة ويمكن أن يكون كحق إلزامي إذا ما اعتبرت الدولة قائمة تشريعياً على المبدأ السياسي المحافظ وقطعاً سيجر المبدأ الملكي إلى حق تشريعي يعضده نفس المبدأ السياسي ومن هذا الإعتبار كان البطلان هو الجاري في أمر الإنتزاع وقيمومة الحق الجبري ، أما الثاني : فله تعليلان :

الأول : يرتبط بنفس الولاية وهل هي ولاية خاصة ؟ أو دستورية قانونية تخضع للتشريعات الدستورية الجارية في الدول الديمقراطية ؟ أم أنها ولاية إلهية مطلقة ؟وإذا اعتبرت إلهية فيحق أن يكون لمبدأ التشارك صيغته التشريعية الإجتماعية القائمة على نفس الإعتبار المطلق في كون الولاية تنصيب من العالم الخارجي الذي له الأمر والحكم وإذا أصبح هذا القطع اطلاقياً ولائياً فينتفي شرط التحديد لمدى التشارك في المبدأ الملكي .

والثاني : يرتبط بالعلاقة الدستورية المرتبطة بالولاية وبالتشارك القائم بين الدولة والجماعة والأفراد الذي يرتب أثراً تشريعياً على مبدأ المشاركة واعتباره جارياً في الموارد الثلاث وليس داخلاً ضمن المعادلة المقيدة بشرط التشارك إذ إنها تصبح داخلة جدلاً بنفس الحق التشريعي الدستوري ولا تكون خارجة عنه أو داخلة في اعتبارات شرطية لمبدأ الملكية والتشارك .

وعليه يكون نقل المبدأ الملكي إلى التشارك نقلاً دستورياً تشريعياً له قانونه المميز ولا تصبح العلاقة مركبة من التقييد وشرط التشارك .

أما الولاية الخاصة فإنها تعتبر رديفاً لحق التشارك التشريعي للقيد بشروط دستورية خاصة لا يجوز تجاوزها . ولهذا فلا بد من توافق بين شكل الدولة وشكل

الملكيـة ولهذا التـوافق أسباب كثيـرة أهمها أن شكـل الملكيـة يقـرر شكـل التنـظيم الاجتماعي ويكاد هذا التقريـر يبلغ درجة وظيفـة إجتماعيـة تنظيميـة تحدد الملكيـة بواسطتها بعض العلاقات الأولية بين انسان وآخر وتضع الناس في منازل معينة بين التبعية والقدرة وتبين لهم حدود الفرص المتاحة والأعمال المتيسرة في مجتمعهم وتدور معظم فعاليات المجتمع حول نشاطاته الاقتصادية وتتأثر بهـا ويتأثـر نظام العـلاقات الذي تقوم عليه هذه النشاطات بالنظام الذي تقوم عليه حقوق الملكية ويعني هذا أن النظام الذي تحافظ عليه الدولة رهين بالقواعد السائدة لتوزيع الملكية ولم يتضح هذا الوضع لبعض الفلاسفة الذين غالوا في ربط الملكية بالعلاقة الشخصية ونظروا إليها من الزاوية الفردية ولعل أصل النظرية الفردية للملكية كانت عند الفلاسفة المثاليين الذين قامت فلسفتهم على الدعوة لإخضاع الذات للكل الجماعي فتجاهلوا دعوتهم هذه في بحثهم للملكية وطغى على تفكيرهم كما طغى على تفكير (أرسطو) الإعتبار التوزيعي للعدالـة الذي يقضي بـإيتاء كـل ذي حقّ حقّه ، وطغت عليهم سـذاجة (هيجل) الذي رأى الملكية امتداداً للشخصية واعتبرها شرطاً إلزامياً لتتحقق الملكية شخصياً ، ولكن (هيجل) لم يوضح أو فـاته الإلتفـات إلى أن الملكية كـما هي حق شخصي كذلك هي حق جماعي ولعل شرط إستمرارية ملكية الفرد جزء من واقعيـة الملكيات الأخرى لتبادل الحق الملكي ولا طغيان شخصي قبال الحق الجماعي أي أنه ليس من الإعتبار المنطقي جعل الملكية حقـاً شخصياً أو حقاً جماعياً محضاً فإنه سيعود للضـرر على نفس الملكيـة ، إن الإعتبـار القـائـل بـأن الملكيـة حق شخصي قـامت الحكومات لأجله أمر غايـة في السذاجـة وقد تهـافت فلاسفـة في هذا المجـال فكان (جون لوك) الذي صرح بأن الناس أقاموا الحكومات لصون الملكية ولم يكن يعلم أن الملكية هي حق للناس لأصل مبدأ الوجود العام الذي ينشأ عنه تفكير بالإمتلاك العام يتفرع منـه الإعتبار المفهـومي للوجود فلسفيـاً وليس الوجـود أثراً تـابعاً لنفس الإمتلاك أو أنه مساوٍ له فذلك يعطي للإمتلاك حقاً الوجود المسبق لحق الوجود السـابق وهذا تناقض بين العلة والمعلول ومبدأ التناقض مع فقدان دليل لثبوت المعلول وتقدمه على العلّة الذي لم يثبته (لوك) فلسفياً أو حسب نظريتـه التي عززهـا ببراهـين غير صحيحة وغير واقعية عن الملكية الشخصية وأثرهـا في قيام النـظام الحكومي لتعـزيز المبدأ الملكي ولا بأس أن نستعرض جوانب من نظية (لوك) :

إن لوك ضمَّن النظرية فكرتين :

الأولى : راجعة إلى (حال الطبيعة) حين كان العالم كما خلقه الله مستودعاً مليئاً بموجودات لا مالك لها ، التي سماها الفقهاء الرومان (الأشياء التي لا تخص أحداً وسيأتي البحث في هذه النقطة مفصلاً ـ وقد ضرب لوك مثلاً في الماء الذي يفترض فيه أن يكون من نصيب الجميع لا أن يكون خاصاً لفرد ، وعلى احتمال أنَّ المثل ينطبق على الأشياء المباحة والمملوكة من قبل الجميع فلا أرى مجالاً لكي يعتبر (بلاكستن) القانوني الشهير الذي قال بأنَّ الناس يصيرون مالكي الأراضي المشاعة ، ولكنه لم يرد دليل قانوني على أنَّ الأرض المشاعة مملوكة للجميع مع اعتبار أنَّ الملكية العامة تقع تحت شرائط لا يحددها مجرد المشَاعة إذ المشَاعيَّة لا تولد قانوناً كلياً في المبدأ الملكي ولا تشرع قانوناً دولياً في حق الملكية إذ إنَّ ذلك راجع إلى السِّيادة الوطنية وحق الإستغلال الملكي من قبل الناس ، بل وحق التصرف في الملكية إذ ثبتت المشاعية قانونياً أو حصلت لها على تجويز دستوري يقضي بحق الإمتلاك ولا يصح أن يكون الإنسان مالكاً لمن لا مُلْك له بما يضعه فيه من عمله ـ فالأرض التي يحرثها ويزرعها ويحسنها ويتعهدها تصبح ملكاً له لأنه حوَّلها بجهده من ملكية مشاعة إلى ملكية فردية ـ إن مجرد كون الأرض مشاعة الملكية من دون استصلاح لا يعطي الحق بامتلاكها الفردي إلا بشروط تحددها الهيئة التشريعية في الدولة ولا أرى أنَّ الحق مطلق التصرف بل هو خاص للهيئة التشريعية الدينية التي ترى أنَّ هناك مصلحة في تمليك الأرض لإعمارها من قبل الأفراد وهذا الشرط ليس شرطاً أدبياً فحسب بل هو شرط شرعي يرتب آثار الملكية والمنافع العائدة عليها ولا يعتقد أنَّ التصور الملكي للنظرية دائر في المعرفة الأوتوبية لأن الواقع الاجتماعي الذي نتكلم فيه يرتب آثار الملكية الوراثية التي تنتقل بالنسب والسَّبب وضمن شروط حددها فقهاء الشريعة والقانون .

إنَّ نظرية (لوك) لا يحق اعتبارها جارية في جميع الأوضاع الاجتماعية السياسية وحتى لو سلمنا بثبوتها حسب آراء علماء الانتربولوجيا فإنه لا يصح إثباتها في كل الأزمان للاختلاف الموضوعي بين القضية والنتيجة والآثار المكتسبة الداخلة في نفس المبدأ الملكي .

الثانية : راجعة إلى (حال الوجود) وهي مرتبطة بـالأولى حسب النتيجة التي تنتجها من العلاقة بين الوجود الطبيعي والحال الطبيعي فالملكية تنشأ بنفس الإعتبار ، الطبيعي للوجود وذلك مبدأ لتثبيت الملكية من الناحية الفعلية بالإكتساب الطبيعي لا أصل الوجـود إذ تقرر وجـوداً طبيعياً يكتسب الحق الملكي عـلى الوجـود ويجعل من الوجود مبدأً لاكتساب الملكية بالحال التطبيقي فالوجـود على أرض صـالحة للزراعـة وبالقرب من الماء مع كون الوجود مقترناً بالتفكير في الملكية يرتب أثر الإمتلاك بنفس حق الوجود السّابق على الأرض وهذا الإعتبار بمثابة الحق الطبيعي للملكية ولكن هذه الملكية حسب ما ادعاه علماء الانتربولوجيا قائمة خلال عهـد الوجـود النسبي وتعدد موارد الوجود واختفاء حالة التنازع ، ولذا اصبحت النظرية منتفية لشرطهـا الخاص بالوجود بعد قيام الاوليغاركية وهي بمثابـة تحديـد للحال الـوجودي وأثـره في الملكية العامة والملكية الخاصة مع ترتيب آثار الملكية جغرافياً وعلى اتساع نفس الوجود شرط عدم التزاحم ودليل ثبوت ذلك بالآثار الاكتسابية المتعلقة بالحقوق الملكية الأخرى ، المكتسبة من الحال الطبيعي والممتنعة بأثر الحال الوجودي .

إن نظرية (لوك) فيها مـوارد صحيحة من وجهـة نظر كـون الحال الـطبيعي مسماة من الله سبحانه وتعالى وهذا يرتب العلاقة الملكية حسب نوع الشرط الأصلي للمبدأ أو الشرط الإكتسابي والإضافي ، فهذا هو عـين تعلق الملكية بشـروط التّعمير والإصلاح الذي يكسبها حق الملكية الفردية ، على أن تكون الطبيعة مشـاعة شـرط تحقق اليد الولائيـة التي تؤكد الفعـل من ناحيتـه الإلزاميـة ولا تعتقد بشـرط متعلق بالإكتساب الضمني لذات اليد ، لأنـه أذا أصبح الشـرط متعلقاً بهـا فالحق يصبح انتزاعياً ويـرتب أثر الإكتسـاب من اليد في حـين البحث يدور حـول نفس الطبيعـة المشاعة مع الوجود الملكي الذي يرتب أثر المبدأ الملكي شخصياً ويصبـح الإعتراض ساقطاً من رأس إذ الأصل في الأشياء حسب القاعدة ـ ملكيـة من لا مالك له ـ عنـد الإصلاح والتعمير والقاعدة ترتب النوع المشاعي لا نفس المبدأ عند التملك ، والنوع المشـاعي حق طبيعي ترتب آثـاره تبعاً لنفس الحق الـوجودي الـذي يجعل من الحق الطبيعي ملكاً فردياً ، وبالتالي فلا تعارض على الحق اكتسابياً من طرف الوراثة ،لأن الوراثة ستصبح بالفعل مالكة لنفس الحق وتبعاً لمبدأ القانون الملكيّ الأول إذ لا يعقل حريانه على الوجودي الأولي فقط ، لأن الأثر المكتسب أثر قهري دستوري وشـرعي

وليس هو تجويز لحق إمتلاك تفترض في العامية ، لأن العامية شرط جماعي يرتبه اثر الوجود الجماعي الشرعي لا المكتسب بالقوة والإفتراض معناه الاكتساب القهري للحق الوجودي الملكي الفرديّ ـ من دون وجه حق ـ وإذا أصبح التعليل واضحاً تكون النظرية موافية للمطلب بشرط المشاعية الذي يتبعها الإصلاح وتنتقل المشاعية إلى ملك شخصي تبعاً لإرادة التحصيل الأصلاحي الذي هو شرط ثبوت المبدأ من الناحية الفعلية ، ولقد أفتى الفقهاء وعلماء القانون بهذا تبعاً للمقدمات المطلقة الكلية التي تتعلق بنفس الحق المشاع والقدرة في الملكية على تحويل المشاعية إلى شخصية وهذا ليس فقط حقا ثابتا لتحقق الشرط وإنما لاتصاف نفس الشرط بعلته التامة ، أما النقد الذي وجه إلى الفلاسفة المثاليين هو الإغراق في كون الحق الشخصي الملكيّ حق تثبته شرطية الوجود ، لأن شرط الوجود شرط متقدم للملكية ، يثبت المبدأ الملكي من الناحية الفعلية أما كون الوجود جماعياً فالملكية لا تتعلق بنفس الوجود الجماعي وإنما تتعلق بالشرط الإصلاحي للوجود المشاع ، الذي يرتب الحق حسب نفس الشرط الإصلاحي لا الشرط الوجودي الجماعي لأن ذلك تجاوز على الحق المصروف تجاه الأصلاح من قبل البعض وتحويله للحق الإجتماعي دون تبرير عقلي عدا شرط الوجود الذي لا يتجاوز أن يكون شرطاً متعلقاً بمشروطه الملكيّ وليس بذات المبدأ .

ولهذا تعتبر نظرية (لوك) صحيحة بحد ثبوتها اعتبارياً لأنها تعلق الحق اطلاقياً بنفس ثبوته على الخاصة وتحقق هذا الثبوت من الناحية الاجتماعية بل إن إقرار العقلاء جار على هذا الاعتبار ، وتعليلاتهم في ذلك أشبه ما تكون من البديهيات المسلّمة التي لا تقبل النقض ، وأما الحق المشترك فحق يتعلق بالوجود الطبيعي بذات المبدأ الملكيّ وإذا كان التشارك فهو تشارك لا بأصل الملكية وإنما بمتعلقات الملكية كحق الإنتفاع والإستثمار وهي أيضاً لا تجري قانونياً إلا بتجويز من المالك الرئيسي أو بالحق المطلق الذي يعلق المنفعة بالضرر الإجتماعي عند ذلك يكون التدخل ولائياً لأنه شرط لانتفاء الضرر والحيف من على الجماعة ولكنه تدخل مشروط بالتفريع السابق ولا يدخل في الحق الملكيّ .

١ ـ الملكية عند الماركسية :

لقد قامت الماركسية على نفي الملكية الخاصة نفياً مطلقاً ، واعتبرتها قائمة على

وجه من الإستغلال الطبقي الذي تؤثر الرأسمالية في بناء هيكليته العامة ، ولذا فقبول المبدأ الخاص في الملكية يعني قبول النظام الرأسمالي في الإقتصاد وبالتالي قبول المبدأ الطبقي اجتماعياً وسياسياً .

فمحو الطبقية يعني القضاء على الملكية الخاصة التي تقوم به الطبقة العاملة باعتبارها صاحبة الملكية الحقيقية ، ولكنها فرضت للقضاء على الملكية الخاصة نظاماً طبقياً جديداً وما استطاعت أنْ توفق بين المحو الطبقي ونشوء الطبقة البروليتارية فهي تعتقد زوال الطبقية لا تمهده إلا قوانين الديالكتيك الخاصة بمعرفة التطور التاريخي والإمتلاك لوسائل الإنتاج التي تعتبر محوراً لتطور المجتمع ، والتطور حالة ترتبط بالمفهوم الطبيعي للحركة ولواقع العلاقة الملكية فإذا كانت ملكية خاصة فإنها تعمل لترتيب قوانين فردية للإستهلاك الإجتماعي وهي بمثابة قوانين لنفس العلة التي كونت التطور التاريخي طبيعياً لكنه تكوين تؤثر به قوى تعتبر داخلة في العملية التغييرية لواقع الحركة التاريخية .

ولهذا اعتبرت الماركسية زوال الملكية الخاصة شرطاً واقعياً لنفس قوانين الحركة التاريخية تبرهنها تناقضات إجتماعية في المادة ترتب أثراً ديالكتيكياً لواقع الحركة نحو مرحلة زوال الملكية ولكنها مع تلك الشروط الطبيعية تظل بحاجة إلى محفزات من خارج القوانين المؤثرة في حركة التاريخ وهذا هو أصل مبدأ القياس العلمي للمرة من خلال العلاقة المركبة من التغيير الطبيعي والتغيير البشري بداهة إن التغيير يتبعه إمتلاك فعلي لمصدر الحركة المؤثرة إيجاباً في طريق تحقيق هدف الزوال الملكيّ الخاص الذي تعلله قوانين المادية التاريخية في الحقيقة الإنسانية لكنه تعليل لمصدر واحد إذ الانكشافات الحيوية للمؤثرات في التركيبة الطبقية قائمة على أكثر من مبدأ ، والتاريخ مسرح حافل بشواهد عسكرية وسياسية ودينية وإلخ فهي ليست تأثيراً لتركيب معين ولا يمكن أن يكون نفس هذا التركيب مهيمناً بالطبيعة على الأسس الأخرى في الحركة الطبيعية للتاريخ ـ فالصراع بين القوى والنزاعات والحروب تحمل أسساً تتعلق بها من طرف الشروع الإبتدائي والعلاقة الإنتزاعية من نفس الأسس لحركة الصراع تاريخياً التي فيها يكون جزء من كل الأثر الاقتصادي في التحريك المحمول بدافع كسب المنفعة .

فمثلاً الحروب الصليبية هدفها كما أعلن في التاريخ والجغرافيا هدف ديني سياسي يتفرع منه أصل فيه الحركة من أجل الملكية الاقتصادية ، ولا تعتبر من وجة حركة في سبيل التملك الرأسمالي ، ولا مجرد قوانين العلة الخاصة هي التي تحدد الحركة في اتجاه المبدأ لأن القوانين تتعلق بالكل والكل صيغة جمعية تتناول مبدأ العموم في قانون الملكية ولكنه تناول من جهة واحدة أي على أساس الإمتلاك الشرطيّ يتحقق أداة مؤممة لكل وسائل الإنتاج ـ المنتجة والمستهلكة ـ والتأميم هذا شرط من شروط تحقق مبدأ الملكية الجماعية لكنه لا ينقل الملكية كما هو واضح إلى يد الجماعة باعتبارها صاحبة الحق الشرعي إنما ينقلها إلى يد الدولة باعتبارها صاحبة فكرة الزوال الطبقي والدولي أي أنها تجمع شرطيّ لفكرة الإنقلاب باتجاه الحركة التغييرية لنفس المبدأ الملكيّ ولا يعقل أن يكون انقلاباً في حركة غير مشروطة وشرطه المركزية الحزبية التي تولد ديكتاتورية ثورية قادرة على فن انتزاع الملكية الخاصة بالقوة التي تحقق شرط الإنجاز الفعلي بمستوى الحركة التغييرية لواقع الإمتلاك في الإنتاج والعمل ورأس المال والاستثمار وكل ما يتعلق بالملكية الخاصة التي جاءت بمجوزات قانونية دستورية ولكنها لا تمثل مبدأ الجماعة في ممارسة التشارك الملكيّ لقوى الإنتاج المتعددة .

٢ ـ الاشتراكية :

يحسن بنا قبل كل شيء أن نسجل المعالم الرئيسية للإشتراكية على ضوء الأسس العلمية للواقع الاشتراكي :

المعلّم الأول : محو الطبقية ، إن الماركسية تعتقد أن الظاهرة الطبقية تعتمد على الوجود الملكيّ الذي تحققه الرأسمالية من جراء الواقع الملكي الذي تتبعه في عملية الإدارة الإنتاجية والاستهلاكية أو بتجويزها لنفسها الحق في التملك اللامشروع بحجة أن ذلك مجهول المالك ووقعت اليد الذي تحوله من مادة خام إلى أداة منتجة وهذا الجهد العقلي المصروف ترتب الرأسمالية عليه آثار الحق الملكيّ النفعي والذي هو حق تكتسبه الرأسمالية بالتصرف على الأداة المنتجة بعد التبديل من شكلها الأول .

فالملكية إذن تراها الرأسمالية حقاً متبعاً لا يشترط بالوقت والزمان وإنما يكون

جارياً مع نفس المصلحة المكتسبة للمنافع ويكون الإكتساب شرطاً إضافياً للمنفعة لأن الإكتساب مجرد جهد مبذول لتحقيق الأداة المنتجة من واقعها الأول ، ولكنه جهد متعلق بشرط الإضافة المرتبة القدرة الانتفاعية بحق الإكتساب وهو ما تراه الماركسية تغليباً لوجه إنتاجي في المصلحة الاكتسابية والحق المضاف مرتب القدرة على المبدأ الملكيّ الخاص وهذا هو عين الواقع الطبقي الذي تمارسه الرأسمالية .

وترجع الماركسية الظاهرة الطبقية إلى ذات الملكية الخاصة التي قسمت المجتمع إلى مالكين ومعدمين أو هي بالأحرى مصدر الواقع الطبقي اجتماعياً وما دامت الملكية حقاً خاصاً تراه الرأسمالية فإنها تؤدي إلى نتيجة طبيعية تتعلق بالأثر الناشىء من جراء وجود الظاهرة الخاصة للملكية ، فمحو الطبقية ينسجم مع مبادىء المادية التاريخية وقوانينها الديالكتيكية الناظرة إلى صورة التناقض الحاصل من الاستغلال الموجه للطبقة العاملة وسلب حق المنفعة المشترك وتوجيهه إلى المالك ، وحق الإنتاج والقيمة الفائضة الناتجة من جهد العامل وزيادة العمل توجهه هي الأخرى إلى الحق الملكيّ الخاص .

فالظاهرة إذن تنشأ بواسطة الوسائل الإنتاجية وتعزز بالتفسير للظواهر الناشئة سلبياً من الملكية الخاصة ، كالجشع والعبودية وصور تنفي الحق المرتب للعامل على صاحب الإنتاج بنفس عقد العمل القائم بينهما وشرط تحققه ، هو الممارسة الفعلية للعمل مع مرضاة صاحب العمل والرضا إقرار إنشائي يرتب الصيغة التعاقدية قانونياً .

ولكن الرأسمالي لا يرى أن هذا العقد موجب له بالتحديد في اتباع نفس شروط العقد لأنه يبرر الخروج عنه بالحاجة القهرية المرتبطة بالسوق وبالفائدة وأي اعتبار لضرر ماديّ يلحق صاحب العمل فإنه يرتب جريمة الضرر على العامل ليحسب الفرق الماديّ من أجرة العامل ، هذه النظرة التاريخية شجعت الماركسية على المزيد من مطالبتها نحو محو الطبقية وشرطه الأولي إلغاء دور الملكية الخاصة فإذا انتفى دورها نهائياً ستكون العلاقة المرتبة قائمة بين العامل والدولة ولكنه بعقد جماعي يشترك فيه الضمان الإجتماعي لأن العامل إنما يصبح آلة تتحرك تبعاً لقرار أعلى مما يفقد العامل وجوده الشخصي وحقه في ذات العمل الذي يرتبط به وهذا التجريد الإنتزاعي يرتب

أثراً للعلاقة بين العامل المنتج والآلة المنتجة التي يعتبر وجودهم أدائياً خارج عن نطاق الأطر الخاصة التي تفتقد لامتيازات الكفاءة والمقدرة وهذه تطبيق للطبيعة الإقتصادية القائلة (من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله) ولكنه تطبيق منهجي لنفس الطبيعة وليس للمذهب الذي هو العلم النظري تجاه المذهب من حيث القاعدة على أثر القدرة لنفس الطبيعة باعتبار ذات الطاقة المعطاة في العمل يقابله نظرياً الفائدة المتلقاة من العمل المقابل نظرياً للطبيعة التي تخلق التفاوت مع نفس القانون إذ له طبيعة إجتماعية وسياسية وهو كما ترى لا يفرق بين الطبيعة الكلية لكنه تجريبياً يظهر أنَّ التفاوت ناشيء في ظل نفس الطبيعة التي تركز المفهوم الطبقي على حساب الطاقة والقدرة العمليّة وهي تعزيز للمبدأ من الناحية الواقعية لأصل ثبوت التفاوت على المستوى الاجتماعي والسياسي ولكن كل جمع هو بمستوى تفريق جمعي يخضع لضابط الطبيعة .

طبعاً تحقيق نفس الطبيعة كما قلنا يجري ضمن تفسير خاص يعتمد على نفس العلاقة الطبيعية وهي بمثابة القدرة المتعلقة بالتوجيه الخاص والمدفوع بالعمل التنظيمي القهري ولذا قال (لينين) إنَّ كون العلاقة التنظيمية يجب أن تكون مركزية تحت قيادة ثوريين محترفين إلى نظام عسكري للحزب وهذا الإعتبار مصداق لعملية ثبوت وتحريك المرحلة باتجاه سلطة البروليتاريا على وجه العموم .

ولذا وصف (لينين) طبيعة السلطة في جهاز الحزب قائلاً « في المرحلة الراهنة من الحرب الأهلية الحادة لا يمكن لحزب شيوعي أن يقدر على أداء واجبه إلا إذا كان منظماً بأقصى نمط مركزي وإلا إذا سيطر عليه نظام حديدي يوازي النظام العسكري وإلا إذا كان جهازه المركزي جهازاً قوياً متسلطاً يتمتع بصلاحيات واسعة وبثقة أعضاء الحزب الكلي » .

وقال (ستالين) (هذا هو الوضع فيما يتعلق بالنظام في الحزب أثناء فترة الكفاح التي تسبق تحقيق الديكتاتورية ويجب بل حتى إلى درجة أعظم أن يقال الشيء ذاته عن النظام في الحزب بعد أن يكون قد تم تحقيق الديكتاتورية) .

وبهذا يصبح المنطق في تحقيق الطبيعة السياسية لتولي السلطة متعلقاً بنوع الهيكلية التنظيمية للكادر الحزبي طبعاً لا يخلو الأمر من أن نفس التعلق هو تحقيق لمبدأ

المحو الطبقي ولكنه من حيث الآنية يشترط أن يكون فعل الإنجاز أمراً مشروطاً بذات المركزية المعلنة في الحزب ، لأن المجتمع لا يمكن أن يتقبل الفكر الإشتراكي إلا بحالة ثورية احترافية تحقق المطلب على وجه الدقة ولا يتيسر هذا الكيف الإنجازي إلا بنفس الممارسة المعهودة في الحزب المركزي وبهيكليته التنظيمية المغلقة ، لأن الانغلاق هو حاجة عضوية في تحديد مسار الحركة التغييرية في المجتمع ، ولو احتمل أن تلك الحاجة ستنجز ذاتياً تبعاً لقوانين الديالكتيك فإن المعارض لحدوث الحاجة على أساس أنها شرط عضوي يتطلب اسماً وبرامج تنظيمية غاية في الصرامة لتحقيق الطبيعة السياسية في شرط الإمتلاك السلطوي ولكنه على أي حال تقديم لا سببي لأن النتيجة سوف لا تخضع لذات القوانين التنظيمية إنما تشذ عنها تبعاً لقانون الحركة المادية في التاريخ وفلسفة قوانين الجدلية العلمية التي ترجع نفس ثبوت التناقض إلى القوانين وبالتالي يحدث الخلل الطبيعي في السياسة التنظيمية ، وتاريخ تسلم الشيوعية للحكم يحمل صورة التناقض العكسي الذي سبب إحراج لكثير من قيادي الحزب ومارشالات الجيش .

المعلم الثاني : السلطة الدكتاتورية : كانت الفلسفة الماركسية ونظرية التطور الحتمي للتاريخ صاحبة الإمتياز في نظرية الحكم السلطوي الديكتاتوري ، مبررة ذلك حسب قوانين الديالكتيك والحريات الرأسمالية التي تنجر قهراً للملكية الشخصية والإعتبار الفردي في ذات الملكية مما شكل طبقة مستغلة حددت موازين القوى وحكرت العملية الإنتاجية وأثبتت شرط الفردية كعنوان للإعتبار الحقي في الممارسة تجاه التملك ضمن شروط الحرية الملكية القانونية العامة .

فالماركسية تعتبر هذا تبريراً لحق التملك القهري لوسائل الإنتاج والكدح وشقاء العامل ، مما ركز الإعتبار على أنه نظرية كسّبية متعلقة بالربح وبفائض القيمة ورأس المال ، وإذن فلا بد من إعادة نظر في سبيل نزع هذه الملكية التي جاءت بصورة غير مشروعة ، وتحويلها إلى اليد الجماعية شرط تملك الدولة لها يعني ملكيّة رأس المال والوسيلة والقيمة وكل ما يرتب الجهد وينظم الحالة العامة ، وقطعاً هذا التخطيط يحتاج إلى مقدمات أولية في تهيئة لوازمه الفعلية على وجه تحقيقه باتجاه العموم ، ولا بد من ذلك من تولي العمال للسلطة وتخضع كل البرامج إلى سلطتها وتحت مراقبتها وتطبيق المنهج الإشتراكي وعلى كل مرافق الدولة ، والتخطيط الاقتصادي المركزي

الذي يجب أن تديره السلطة الجديدة يتطلب على وجه ما فرض نظام ديكتاتوري طبيعي على السلطة السياسية وتكون قادرة على أنجاز هذا الشرط وتطبيقه سياسياً مما يعمل كمقدمات على محو النظام والتراث الرأسمالي عبر خطة تتعلق بجوانب العمل الإداري والوظيفي في المصانع والشركات وكل مرافق الدولة، وهذا الشرط يحقق إنجازاً فعلياً لنفس التفسير الماركسي للملكية وللإقتصاد الرأسمالي وتحويل الملكيات إلى تجمعات اشتركية لا مالك لها إلا الحزب الشيوعي واقطابه السياسيين ، وهذا كما ترى ليس حلاً للتناقض الديالكتيكي وإنما هو عجز عن حل للمشكلة من جانبها العام وستبقى الطبيعة الاقتصادية طبقية لكنها تخضع لتفسير سياسي خاص غير ذات تبرير عقلي فلسفي إلا ذات النظرية العقائدية الماركسية وهي كما ترى ذات شقين يتعلق أحدهما بالأطروحة والثاني بالممارسة ولا قائل في أن الحل هو نفس الفلسفة باتجاهها النظري سلوكياً لأن هذا القول لا دليل عليه إلا ترجيحاً بدون ممارسة عينية ، مقيدة ، كل ما فيها إنها استحسان شخصي وليس تبريراً منطقياً لنفس السلوك النظري ثم إن الماركسية كمبدأ فلسفي ترفض المثالية الفلسفية لذا فلا يمكن أن يكون الحل هو الترجيح الآنف الذكر .

المَعلَمَ الثالث : التأميم : للتأميم هناك فكرتان :

الأولى : الفكرة العلمية في التأميم تقوم على أساس تناقضات القيمة الفائضة التي تتكشف عنها الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في رأي ماركس فإن هذه التناقضات تتراكم حتى يصبح تأميم كل وسائل الإنتاج ضرورة تاريخية لا محيد عنها .

الثانية : الفكرة المذهبية في التأميم فتتلخص في محو الملكية الخاصة وتتويج المجموع بملكية وسائل الإنتاج في البلاد ليصبح كل فرد في نطاق المجموع مالكاً لثروات البلاد كلها كما يملكها الآخرون[1] .

قبل مناقشة الفكرة الثانية يقتضي التنبيه إلى ما يأتي : إن ما يسمى بالتأميم في الحقيقة هو تدويل ، أي جعل المصلحة بيد الدولة ، قد يكون ملائماً وضرورياً في حالات معينة ولكنه يجب أن يظل في الجوهر استثنائياً كأن يكون مقصوراً على

---

(١) انظر اقتصادنا ص ٤٣٨ ج ١ .

الخدمات العامة التي تعنى مباشرة بوجود الكيان السياسي ونظامه وأمنه الداخلي بحيث يكون خطر سوء الإدارة أهون شراً من خطر اعطاء السيطرة للمنافع الخاصة ، والحقيقة أن للدولة المهارة والكفاءة في تصريف الشؤون الإدارية والقضائية والسياسية ولكنها لا تحسن تصريف الشؤون في جميع الميادين الأخرى ومن ثم يسهل أن تجنح إلى الظلم والجور فإذا ما أصبحت الدولة رئيسة أو مديرة للأعمال أو الصناعة أو راعية للفن أو الروح الموجهة لشؤون الثقافة والعلم والفلسفة فذلك ضد طبيعتها باعتبارها أعلى هيئة غير ذاتية متجردة وبمعزل عن الخصائص المتغيرة للوجود الإجتماعي وما فيه من الدينامية والشد والجذب المتبادلين .

ونظراً للخلط الغريب بين المصطلحات فإن كلمة التأميم تحمل معنى إشتراكياً بينها بعض الكلمات التي تقارب كلمة التأميم في اللفظ إذا ما فهمت فهماً صحيحاً كان لها مدلولات أقرب إلى الفردية والكثرة فإذا ما رددناها إلى معناها الحقيقي فإنها تشير إلى عملية التكامل الإجتماعي الذي تكون بواسطته المشاركة في مشروع فردي غير مقصورة على رأس المال المستثمر فيه بل تشمل الأيدي والإدارة ويكون فيه جميع الأفراد ومختلف الفئات مشاركين بشكل أو بآخر من أشكال الملكية المشتركة والإدارة المشتركة .

وهذه العملية ليست ضربة للملكية الخاصة وإنما توسيع لها لأنها تأتي من السعي وراء المباداه الحرة لإيجاد أساليب إقتصادية جديدة يصادق القانون فيها بعد على أوفرها حظاً من النجاح ، وهي ناشئة من النمو الطبيعي لنظام الإستثمار الحر حينما يصبح الشعور العام مدركاً للواجب الإجتماعي للملكية الخاصة ومدركاً لضرورة إعطاء أشكال عضوية وقانونية لمبدأ الإستعمال المشترك الذي علق عليه (توما الاكويني) أهمية خاصة[1] ولكن الوضع القانوني للتأميم كان موضع جدل مثير بين أصحاب السيادة الفعليين الذي يؤمنون جدلاً بأن العملية المشتركة ذات أثر إيجابي في السيادة العامة ولا تنافي في الموضوع الهدف السيادي الكلي ، ولكنهم وقعوا في خلط عند تقرير أصول العملية على الأسس الإشتراكية فهي مرتبة معلقة لا بالعملية التقريرية وإنما كانت خاضعة للقانون الإداري الذي يشمل تحديد الملكية الخاصة

---

(1) الخلاصة اللاهوتية توما لاكويني ص ١٤٣ .

(الفردية) ويرتب آثار الملكية بالمحصلة الجمعية فلذا أصبح مبدأ الإستعمال المشترك يوضح نفس الأثر المترتب من العملية ولكنه توضيح للمباني الكلية الداخلة في مجال الكيان السياسي المضيّق والخارج عن إرادة الدولة وشرطها المتقدم في المعلم الثاني .

ولذا تصبح الإرادة السيادية للدولة صاحبة الحق الملكيّ معمّمةً هـذا الإعتبار بسيادة خاصة مقررة في القانون الموضوعي الذي يشترط فيها سمو السيادة الدولية في المجتمع السياسي ويصبح الحق الملكيّ الخاص ، حقاً معزولاً تبعاً للنتيجة القائلة بأن الإرادة تعمم مصادر الثروة في الامتلاك وتجعل الحق حقاً مؤمّماً تبعاً للسيادة صـاحبة السيف وخصائص القوة الكليـة التي تفرض المبـدأ العام في الملكيّـة حسب إتجاههـا المذهبي .

ونعود لتوضيح الفكرة الثانية :

إن الفكرة من حيث المبدأ تتعارض مع الواقع السيـاسي للمرحلة الإشتـراكية الـذي يتجسـم في طبقة تتمتـع بحكم دكتاتـوري مطلق كـما أشـارت اليـه التعـاليم الماركسية في السلطة وعلى الأجهزة كافة ، الحزبية والدولية ، فلا يكفي إذن أن تلغى الملكية الخاصة قانونياً ويتم الإعلان عن ملكية المجموع للثروة ليتمتع هذا المجموع بملكيتها حقاً[1] ، وهذا الإعلان دعائي يخضع لقانون كلي ترتبـه الماركسيـة لقوانـين الإمتلاك الفعلي للسلطة وهي إذ ترتب القانون من الناحيـة الدعـائية تعمـل بمقتضى الموقف السياسي لمفهومها العام للسلطة على ترسيخ المبدأ وجعله مصدر إلهام يتوافق مع النظرية السلوكية السياسية .

فمسألة رفع الإحتكارات وإلغاء الملكيات الرأسماليـة يخضع لتجـربة سيـادية عامة تبررها قوانين تشتـرك في عملية الإعـداد لما بعـد الاستلام السلطوي فمـرحلة الإمتلاك المطلق للثروة هي المرحلة المعنية في الماركسية لتجمع مصادر القوة بيد الدولة وتجعل المصادر الإجتماعية تسير بشكل قانوني باتجاه تحقيق شروط المرحلة من الناحية الفعلية التي تجعل بمقتضى شرط الإمتلاك العام والقضاء على الرأسمال إنما تحول كل القيمة الفائضة فيه إلى يد الدولة وبالتـالي تنتفي النظريـة الماركسيـة بالمطالبة بـالحق الضائع للعمال وتكون هي صاحبة الملكية لهذه القيمـة التي تفوق في اكتسـابها كـل

---

(١) انظر اقتصادنا ص ٢٣٨

الرأسماليات الكبيرة إنَّ حالة من التناقض تنشأ تبعاً لتطبيق قانون التأميم بين المبدأ الملكيّ كحق إعتباري مطلق وبين التحويل الملكيّ لسلطة الدولة مما يعرض الجواهر الواقعية للقانون لتناقض في التطبيق يعني بين الملكيّة كحق عام والملكية كحق خاص والتحويل اللاموفق لجعل نفس الملكية جماعية بشرطها الدولي ثم تنتفي الملكيّة الجماعية وتتحول إلى ملكيّة دولية حسب تفسير قانوني لأحد زعماء الحزب .

إن نفس الحق المطلق للدولة في الملكيّة هو تجويز قانوني للملكيّة الفردية في الجوهر الحقيقي لكنه يختلف في الإسم المعنى به ولكن مصداق التصور الجامع واحد وليس هو تفريق حسب النوع الجمعي ، ولكن قد تكون الماركسية قضت على الملكية الفردية على حسب الفرض ولكنها لم تقض على الفوارق في الدخل الفردي فما تزال هذه الفوارق واسعة وكبيرة في (الاتحاد السوفيتي) وما يزال الدخل الأعلى يبلغ بصاحبه منزلة أعلى ويوفر له مزيداً من القدرة على الإستهلاك والإدخار ولكنه لا يكسبه قدرة مالك المصنع أو الحقل على السيطرة على خدمات العمال والفلاحين ولا يخوله حق التعيين والعزل ولا يمكنه من التحكم بحياة الآخرين أو من التسلط على عمليات الإنتاج وسياساته ولا بد أن نتساءل هنا أنَّ الماركسية قررت إلغاء الملكية كمبدأ في عقيدتها ولكن تطبيق هذا المبدأ لم يُؤدّ إلى زوال الطبقية زوالاً تاماً وهذا يعني أن هناك خللاً في الإيديولوجيا الموجهة للمبدأ فهل هو مرتبط أيضاً بزوال الدولة ؟

ويجيب (أنجلز) في حله للتناقض قائلاً : « إن الإعتراف العملي بطبيعة قوى الإنتاج الحديث الاجتماعية ، معناه القضاء على فوضى الإنتاج الجماعي وإحلال التنظيم الموزون حسب حاجات المجتمع وحاجات كل فرد من اعضائه كما معناه القضاء على التملك الرأسمالي الذي يجعل المنتوج يستعبد المنتج والمالك معاً واحلاله مكانه تملكاً يرتكز على طبيعة قوى الانتاج الحديث ذاتها ؛ أي تملك مباشر للمنتوج من جهة أولى للأمة فيكون عندئذٍ كوسيلة لمساندة وإغناء الإنتاج ومن جهة ثانية للأفراد العاملين يكون لهم وسيلة للمحافظة على وجودهم »[1].

ولكنها إجابة قائمة على التناقض فهي لم تحل طبيعة النماء الإنتاجي الذي توفره تأميم الملكية مع أن ذلك يعتمد على الكفاءة والخبرة، والتقنية وحاجات تشارك في

---

(١) الإشتراكية بين العلم والخيال ص ٨٠ ـ ٨١ .

طبيعـة النماء وليس هي قـائمة عـلى اساس فـرض محض دون تطبيق فـزيـادة النماء مشروطة بجدية العمل وهي مشروطة بالمؤهلات الاكتسابية التي يحصل عليها العامل وإلا أصبح الأجراء جميعاً في مرتبة واحدة وانتفى بـذلك النماء الذي يـوفر السعـادة للأفراد .

المعلم الرابع : المبدأ القائل : من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله ـ يقول الشهيد (الصدر) (قدس سره) : ويرتكز هذا المبدأ من الناحية العلمية على قوانين المادية التاريخية فإن المجتمع بعد أن يصبح طبقة واحدة ، بموجب قانون الإشتراكيـة الحديثة ولا تبقى طبقة عاملة وأخرى مالكة يكون من الضروري لكل فرد أن يعمل ليعيش كما أن القانون الماركسي للقيمة القائل : إن العمل هـو أساس القيمـة يجعل لكل عامل نصيباً من الإنتاج بالقدر الذي يتفق مع كمية عمله وهكذا يسير التوزيع على أن (من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله)[1] وهذه القاعدة تمثل التضاد في مبنى الحركة الإشتراكية وبنائها الـذي يفترض الإنتفـاع الجمعي من الثروة والإنتـاج وهذا خلاف الـواقع الإنتـاجي وزيـادة الإنتـاج إذ الأفـراد العاملين مختلفـون طبيعة بالقدرة والكفاءة والعلم والجهد والتفكير ومعنى الإختلاف أن هنـاك ضرورات تحتم من الناحية العلمية سلب التساوي في الأجـور لأن التساوي معنـاه تحطيم الطاقات الإبداعية والدعوة إلى الركود في مجال العمل الإنتاجي الذي يقتضي إبداعاً وتفكـراً ويجر بالنهاية ألى الميل نحو أبسط الأعمال التي لا تختلف في نتيجة الأجور مع الأعمال الصعبـة والكبيرة وهـذا الواقـع سيولـد ردوداً فعلية عكسيـة على المسيـرة الإنتاجيـة والإزدهار في تحسين الثروة وهذا الواقع ليس في حد الأمر الإنتـاجي بل يتعـداه إلى الحقل السياسي وشؤون البلاد « واختلاف هذه الأعمال يؤدي ألى تفاوت القيم التي تخلقها تلك الأعمال » وليست هذه الحالة من التفاوت بين الأعمال والقيم الناتجة عنها مستمدة من واقع إجتماعي معين إذ إنَّ الماركسية تعترف بأن العمل ينقسم إلى بسيط ومركب ولا ريب أن قيمة عمل ساعة شاقة تفوق عمل ساعة بسيطة لاختلاف العمل والقدرة المصروفة فيه والإنتاج المترشح عنه .

والمجتمع الإشتراكي إذ يواجه هذه المشكلة لا يوجد أمامـه إلا سبيلان للحـل أحدهما :

---

(١) اقتصادنا ص ٢٤١ .

أن يحتفظ بمبدأ التوزيع القائل : (لكل حسب عمله) فيوزع الناتج على الأفراد بدرجات مختلفة وبذلك تنشأ الفروق الطبقية مرة أخرى ، فيمنى المجتمع الإشتراكي بالتركيب الطبقي بأسلوب جديد والآخر : أن يستعير المجتمع الإشتراكي من الرأسمالي طريقته في اقتطاع القيمة الفائضة على رأي (ماركس) فيساوي بين جميع الأفراد في الأجور ، وللنظرية والتطبيق اتجاهان مختلفان في حل هذه المشكلة[1] .

فالتطبيق مال إلى استخدام السبيل الأول ولذلك تفاوت الدخل النسبي بين العمال وهذه الحالة الطبيعية لا يمكن للمجتمع الإشتراكي تجاوزها إذ ليس من المعقول أن تتساوى أجور العلماء والسياسيين والقادة العسكريين مع أبسط العمال لأنَّ ذلك التساوي سيجرّ إلى تهافت نحو العمل بأبسط الوظائف ما دامت القيمة هي واحدة وهذا الوضع سيسجل عجزاً في عملية التطور الذي تقره مبادىء الديالكتيك .

ولهذا نشأت في ظل الإشتراكية التفاوتات الطبقية وفقاً لطبيعتها السّياسيَّة فأنشأت البوليس السري وسخّرت له الأموال الطائلة بهدف تعزيز سلطتها الديكتاتورية وبذلك تكون النظرية الماركسية عاجزة عن حل التناقض في طريقتها بالممارسة التطبيقية لواقع الطبيعة السياسيَّة ولهذا كانت النتيجة واحدة بعدما أصبح التفاوت يأخذ شكلاً جديداً وبمنهج عقائدي خاص .

وأما النظرية : فالإتجاه الذي مالت إليه في حل المشكلة فهو ما أشارت إليه عبارة (انجلز) في رده على (دوهرنك) إذ كتب ما يلي :

« كيف سنحل إذن مسألة دفع أعلى الأجور عن العمل المركب وهي مسألة هامة برمتها ؟ يدفع الأفراد أو عائلاتهم في مجتمع المنتجين الخاصين تكاليف تدريب العامل الكفوء لذا فإن الثمن العالي الذي يدفع عن القوة العاملة الكفؤة ناجم عن الأفراد أنفسهم فالرفيق الماهر يباع بثمن عال وكاسب الأجر الماهر تدفع له أجور عالية أن المجتمع إذ يكون منظماً تنظيماً إشتراكياً فإنه هو الذي يتحمل هذه التكاليف فإليه إذن تعود ثمراتها وهي القيم العالية التي ينتجها العمل المركب ولا تكون زيادة الأجور

(١) انظر اقتصادنا ص ٢٤٢ .

مطلباً من مطالب العامل »[1] .

ـ ويقول الشهيد (الصدر (قدس سره)) :

وهذا الحل النظري للمشكلة الذي يقدمه (انجلز) يفترض أن القيم العالية التي يمتاز به العمل المركب عن العمل البسيط تعادل تكاليف العامل الكفوء على العمل المركب ، ففي المجتمع الإشتراكي فالدولة هي التي تنفق على تدريبه . . أضف إلى ذلك أن (انجلز) لم يضع معالجته للمشكلة في صيغة دقيقة تتفق مع الأسس العلمية المزعومة في الإقتصاد الماركسي فقد غاب عن ذهن (انجلز) أن السلعة التي نتجها العامل الفني المدرب لا يدخل في قيمتها ثمن تدريبه وأجور دراسته وإنما يحدد قيمتها كمية العمل المتفقة على انتاجها فعلاً مع كمية العمل التي انفقها العامل خلال الدراسة والتدريب وشيء آخر فإن (انجلز) أيضاً هو أن تعقيد العمل لا ينشأ دائماً من التدريب بل قد يحصل بسبب مواهب طبيعية في العامل تجعله ينتج في ساعة من العمل ما لا ينتج اجتماعياً إلا خلال ساعتين . . . وهكذا يتلخص : أن الحكومة في المرحلة الإشتراكية الماركسية لا محيد لها عن أحد أمرين : فاما أن تطبق النظرية كما يفرضه القانون الماركسي للقيمة فتوزع على كل حسب عمله فتخلق بذرة التناقض الطبقي من جديد واما أن تنحرف عن النظرية في مجال التطبيق وتتساوى بين العمل البسيط والمركب والعامل الإعتيادي والموهوب وتكون قد اقتطعت من العامل الموهوب القيمة الفائضة التي يتفوق بها عن العامل البسيط كما كان يصنع الرأسمالي تماماً في حساب المادية التاريخية . . . »ـ وللمزيد في البحث راجع كتاب (اقتصادنا ص ٢٤٣) .

٣ ـ الملكيّة والفلسفة :

إنَّ الملكيّة من المواضيع الأولى التي دار البحث فيها بين البشر ولكن : ماذا تعني الملكية ؟ لأننا نرى أن هناك رابطة قائمة بين البشر بعضهم البعض بواسطة أشياء معينة وخاصة في حين لا نرى أن نفس الرابطة قائمة بين الشخص وهذا الشيء المعين ، وطبيعي الاعتبار قائم على مدى الإيجاد الذي انشأه الشخص مع الشيء

---

(١) ضد دوهرنك ص ٩٣ إلى صفحة ٢٤٥ .

الخاص ، لمضامين قد يكون إخراجها من القفص الطبيعي أو أنه ، وجدها في حالات مجردة مشاعة توحي له بأن هذا الشيء إنما خارج عن إرادة شخص آخر في حقه ولذا تعتبر المقدميّة في النسبة لـه لا لغيره لإعتبار النسبة الأولية في هذا الحق .

ولا ريب أن ذات العلم الناشىء من هذه العلاقة يرتب أثراً في القابلية للسلب والتبديل على ذات الشيء ، كطراز للعمل أو لوضع اللغة الخاص في هذا الشيء مما يوحي على أن هذا دليل على صدق تصورات البشر في هذه الأشيـاء المعينة ، وهـذه العقدة من المفاهيم تحتاج إلى بحث فلسفي في مسألة مصدر نشوء هذا التصور ، نعم إن البعض اكتفى بهذا المقدار من الفهم المعين لهذا الحق الخاص وقال بأن الملكيّة أمرٌ إعتباري ، وليس من المعقول أن يكون التصور الإعتباري ناشئاً من اختراع ذاتي لا أصل له لهذا فلا بد من القول : من أي دليل قام هذا الإعتبار ؟ أخرى ما هي حقيقة الإعتبار ؟ ثالثاً كيف تعتبر الملكيّة ؟ وهل مجرد أثبات الملكيّة أو سلب الحق الملكيّ أو تعويضه هو الدليل على الإعتبار الملكيّ ؟ ولكن ما هو الإعتبار ؟

يجب القول إن الإجابة على هذا السؤال تحدد المعنى الملكيّ وهل أنه اعتباري أو حقيقي ؟ وما هي حدود الملكيّة في الواقع ؟ فحقيقة الإعتبار هي :

إن الإعتبار هو ما يقاّل له في الغالب مقابل الحقيقي ولهذا التعبير في مصطلح الفلاسفة معانٍ مختلفة يؤدي لها في العمل ، من هذه المعاني المختلفـة هناك مـوردان مربوطان بالتصورات الإعتباريـة والحقيقية ومـورد آخر يـرجع إلى القضـايا ، طبعـاً الحقيقي هو ما يقال في قبال الأمر الوهمي والخيالي مثل النسبة إلى الشجر والجبل فهو حقيقة ثابتة يرتب الحس أثرها الفعلي حقيقةً ويقـال للأمـر الإعتباري هـو ما يقـابل الأصيل كما لو قلنا الماهية في مقابل الوجود واصطلاحات أخرى كثيرة لا مجال للبحث فيها ، فالمورد الأول للتصورات الحقيقية والإعتباريـة يرتبط بـالتصورات التي تتعلق مباشرة بأحد الحواس الظاهرية أو الباطنية والتي تؤخذ من العالم الخارجي ، ولذا هي في الإصطلاح الفلسفي تحسب من طبقة القوالب المقالية وتصبح جميعاً من التقسيمات الخارجية للماهيات ، كتصور جبل وشجرة وماء وألـوان مختلفة ، والـزمان والمكـان وغيرها هذه تصورات حقيقية وكل واحدٍ منها مرتبط بأحد جوانب الماهيات الخارجية المعلومة التي تنتقل إلى الذهن بواسطة الحواس المدركة لها واقعاً ، وهي تقع في مقابل

ماهيات أخرى ترتبط بتصورات المورد الأول مع معقولات أخرى قد تأخذ نفس الإسم كالشؤون والمراتب المتعلقة بوجود الأشياء تحسب على أنها ضمن المورد لكنها تختلف في انطباقها على مفهوم ذات الوجود ، والعدم ، والوحدة ، الكثرة ، المعلول ، العلة إن هذه التصورات منشؤها الفعلي الإنتزاع الخارجي وأيضاً هي تصدق على الماهيات الخارجية ولكنها لا تصبح مستقياً كحالة من الطائفة الأولى لأنها لا ترتب الأثر العيني حسياً ، وعليه فلا يمكن جعلها اعتباريات لأنها لا تدخل في الإرادة والطور الطبيعي للعقل الذي يجب أن ينقلها إلى الذهن الإنساني من العالم الخارجي مباشرة .

المورد الثاني : وهو المعنى الإنتزاعي اصطلاحاً للإعتباري كما في المفاهيم التي تحصل بالتلقي وتعتبر متعلقة بالمورد الأول لكنها لا بإزاء الوضع الخارجي بل على خلافه إعتباريات المورد الأول كالشؤون والمراتب وعدم وجود الأشياء ولهذا فهي غير قابلة للصدق على الماهيات الخارجية كذلك ، لكن التصورات تحسب في نقطة واحدة من حاجات العمل الإنساني وتنتقل خلال الذهن كغريزة البقاء فهي تؤخذ بمثابة التصور الحقيقي لذات البقاء إذن فالعمل بإزاء هذه النقطة فردي تاماً ولكنه متقدم رتبةً قبل تعلق الفرد بالجماعة ـ كاعتبار الحُسن ، القبح ، الإستمرار في العلم ـ ولربما تكون متقدمة في مرتبة الوجود الجمعي ـ كاعتبار الرئيس والمرؤوس ، الأمر ، النهي ، الملك ـ وهي بمثابة القضية الحقيقية القابلة للتصديق قطعاً بصرف النظر عن الصدق والكذب فهي تقع بهيئة القضية المعيَّنة التي تتحقق في الخارج ، وبداهة إنه لا يصح في القضية الحقيقية أن تشكل المحمول والموضوع في مقابل الوهمي والخيالي لأن الملاك في القضية الحقيقية هو قابليتها على التحقق خارجياً كمثل القمر ، الشمس ، الله ، الروح كلها من المفاهيم الحقيقية أما التصورات الوهمية والخيالية كبحر من الذهب والسعادة والغول ولكنها جميعاً تستطيع أن تكون موضوعاً ومحمولاً للقضايا الحقيقية فقضية الشجرة موجودة والروح موجودة والسعادة موجودة وبحر من الذهب موجود كل هذه القضايا تعطي بلحاظ هذه الأخبار عن الوجود والعدم أو بعض الواقعية في الخارج ، وتحسب على أنها حقيقة منها ، ولو كانت بلحاظ صحة الخبر وصدقه التي تقع في الخارج أو الواقعية منه على الخارج فهكذا هو حقيقة متمثلة لأنه يمكن أن يكون كل واحد صادقاً وكاذباً في حقيقته أو أن تكون القضية الواحدة بلحاظ مجموعة

صحيحة وصادقة من طرف وكاذبة وباطلة من طرف آخر ، فقضية أن الله موجود في نظر الإلهيين هي قضية حقيقة جداً في نظرهم ولكنها خبر غير صحيح عند الماديين ، ووجود الإقبال عند بعض الناس أمرٌ موهوم وباطل ولكنه عند آخرين يقيني وبحد القطع ، ولكي نصل إلى مدَّعي الصحة والخطأ عند كل طائفة يقتضي التحقيق الموجب لمعرفة الأدلة التي تثبت نظرية كل منهم ، شرط أن يكون الدليل أهم من أن يكون حسياً أو تجريبياً أو عقلياً ، في المقابل هناك طائفة من القضايا تتحدث بلحن الوصف لواقعة من غير العالم الواقعي ولعل المحتوى لها هو الميل النفسي والعاطفي سواء أكان فردياً أم جماعياً اخلاقياً أو مذهبياً سياسياً في هذه القضايا يتشكل المحمول والموضوع من المفاهيم الحقيقية ولكنها لا تصل إلى حد المصداق الواقعي ، يعني قد يتعلق الإنسان ببعض دواعي الميل النفسي التي ربما تنسب ألى بعض صور المفاهيم الحقيقية الخارجية وأثر ذلك المفهوم على تحقق ذلك الداعي النفسي حقيقة ، طبيعي إن بعض آثار المفاهيم الحقيقية على المصاديق ليس واقعيا بل إنها ذات مفهوم عقلائي لأنه ربما يكون تشابه بين المصداق الحقيقي والإعتباري كالتشابه في الملاك المشترك أو السنخية في العمل وهذا الإعتبار إمتياز شاعري عقلائي للإشتراك الأصلي والعمومي في مورد كلٍ ثلاثة معانٍ ، الذي يكون اشتراكياً بنفس الإطلاق الإعتباري بصرف النظر عن الأشتراك اللفظي الخارجي ، كالأمور المالية الإعتبارية التي تقع بإزاء المالية العينية في الخارج ، والتي لم تؤخذ مباشرة من حواس الإنسان الخارجية ، وفي قبالها أمور حقيقية للملكيّة على شكل مصاديق عينية ، إن بعض القضايا الحقيقية قد تقع خارجاً وتتحقق واقعاً عيناً دونما تحقق من كذبها وصدقها إذا فالمفاهيم الإعتبارية جاءت من الخارج مستقيماً وعن طريق الذهن المبني على أصول فلسفية بديهية فكل ما وجد من تصور إنما وجد في الخارج ، وعليه فالمفهوم الإعتباري الذي لم يؤخذ من الخارج أساساً لا يوجد في الذهن فالموجود الإعتباري يرتب حسب أدوات الإدراك في الخارج التي تنقل ذلك إلى الذهن .

ولهذا فالطريق الوحيد لوجود هذه المفاهيم الإعتبارية وكل المفاهيم الغير حقيقية الأخرى من قبيل الوهميات والأمور الخيالية هو أنها يجب أن تكون من التصورات التي تؤخذ من خارج الذهن لا من داخله ، ولذا فالذهن في مورد الاعتباريات يكون وسطاً بين الحقايق الخارجية والمفاهيم الحقيقية ، إذ لا يوجد أمر

اعتباري بدون أمر حقيقي ، فمن الخصوصيات الإعتبارية الأخرى أمور تتعلق بعمل الإنسان ، التي ترتبط أساساً باحتياج الإنسان الإعتباري للعمل من جهة المفهوم ، يعني كون الإحتياج متعلقاً بنفس الإنسان وطبيعته ، فمثلاً البقاء ، والكمال ، والوجود من جهة الإحساس بها وأيضاً الكمال المتعلق ذاتاً ببعض الموجودات هو أمر اعتباري ، وتوسيع المدارك العلمية للإنسان قدر متيقن في النوع ، إن نفي العلم عن الفعل الإرادي للبشر ينتهي إلى غموض في معرفة الصور العلمية المتعلقة بذات العلم فعلاً وبذلك فلا يستطيع أن يقوم بأي فعل إرادي لأن كل فعل متعلق بالإرادة وهي موكولة بتصور مورد الفعل وهو يحتاج إلى نقطة فعل تؤدي إلى تصور جبري يصل للمطلوب بتوسط ذات الفعل ، ومع النظر في هذه التصورات المتعلقة الواحدة بالأخرى المريدة لوجوب الفعل يلزم أن يؤخذ ذلك في حالات الشعور والإطلاع الإنساني أو مع بطلان الأفعال الإرادية ينتهي الفكر ، وتصبح النتيجة لبلوغ الكمال الإنساني غير ذات طريق لنفي الإرادة في الفعل ، لذا فالنفس أو الطبيعة الفردية تتعلق بالإحتياج الوجودي الذي هو معنى التكامل الفردي على حدّ العلم بالموجود .

إن سلسلة المفاهيم الحقيقة هي حاجات لإثبات المصداق الإعتباري بملاحظة الملاك المشترك للوجود التطبيقي أي الإعتباري ، وهذا كما يراه الفلاسفة طريق لمعرفة المفهوم العام مطلقاً ، فمفهوم الحسن والقبح التي هي وجودات اعتبارية أولية ومقدمة لوجود الجماعة ، وهي اعتباريات لأن الإنسان يحسّ حينما يعمل الحسن أو القبح ولعل البحث عند المتكلمين ما زال مردداً حول كون الحسن والقبح ، هل هما من الأمور الذاتية والمجهولة من الله والعالم الخارجي ؟ أم إنها اعتباريات تخص الواقع المعاش ؟ ونفس الإعتبار يتعلق بالوجود الملكيّ المحسوس وهو سابق لوجود الجماعة لاعتبار السابقية متعلقة بالإعتبار الذاتي وعليه فالملكيّة أمر إعتباري شخصي يتعلق بوجود النسبة بين الفرد والوجود الإعتباري عليه .

٤ ـ الملكيّة في الإسلام :

مما تقدم اتضح على وجه العموم أن المبدأ الملكيّ أمرٌ إعتباري وفطري وطبيعي ومجوزاته كثيرة وهي تتعلق بنفس المبدأ على الوجه الحقيقي والطبيعي ، وإذا كانت

هناك من نزعات لتحويل الحق الملكيّ الفردي وإلغاء دوره فقد تكشف لدينا بأن هذه النزعات ما كانت إلا تعبيراً عن الواقع اللاطبيعي في الحق الملكيّ ودرجات الامتلاك وأثرها في توزيع القيمة ، وثبت على وجه البرهان أن تلك النزعات كانت تلغي الدور الملكيّ نظرياً ولكنها لم تستطع أن تلغيه على الوجه التطبيقي إذ ثبت أن الفرق في العمل والمهارة الفنية والتقنية وقابلية الكادر المتخصص تحتاج إلى واقع ثبوتي تبقي فيه على الحق الطبيعي لمبدأ الملكيّة .

ونتيجة للتناسب العكسي بين النظرية والتطبيق عجزت النظرية في إدارة الممارسة إيجابياً أو على أقل تقدير للمرتبة الوسيطة بين الحق الشخصي والحق الجماعي ، طبيعياً بمستوى الميل كانت الرغبة وبمستوى النظرية كان التطبيق فليس العجز عملية ثانوية متأخرة بل كان نتيجة حتمية للمقدمية في البينّ ومن هنا فلا حجة عقلية يمكن أن تكون تبريراً لمنطق الأسس الايديولوجية المرتبة إلا الطريقة التبريرية لحالة الإنتقال القهري للمجتمع وأثر التراث الرأسمالي على تأطير الإتجاه الإشتراكي في عملية الجمع للحق الملكيّ الذي بات عاجزاً في الوصول إلى جزء الهدف القائم على المادية التاريخية وقوانين الديالكتيك العملاقة ، ولكن الإسلام أجاب على كل الإشكالات المتعلقة بالقضايا الإقتصادية والحق الملكيّ ووضع لذلك ضوابط وعلاقات ترتبط بأصل النظرية لديه إذ حلّل الملكيّة إلى حق فطري طبيعي وشخصي وجماعي ودولي واعتبر الشرط لها هو ما تمليه القوانين الإلهية في الحق القانوني الفطري ، أي جعل الصيغة تناسبية بين الإعتبار والحقيقة والحق الملكيّ الشخصي بحيث يكون التناسب طردياً في حساب الأطراف المتجمعة بنفس وجود الصيغ وتمكين الفرد من اعتبارية خاصة لحق معين أي جعل الحق مشروطاً بقوانين لا تجوز مخالفتها لأنها عبارة عن قانون إلهي يميز بين العلاقات ويرتب أثر الوجود فيها بشرط التملك الإعتباري وهذا المبدأ انتزاع لفكرة الإعتبار في الملكيّة الشخصية ، فالإسلام يؤكد على الحق الفطري والتكويني العادل ، لأنه يعتبر الأصل الغائي متعلقاً بنفس الحق الفطري ويجب أن يؤدي إليه ، ولو أردنا أن نجد دليلاً فلسفياً بغض النظر عن الدولة الخاصة التي تثبت الحق الملكيّ في الأصل الغائي فإن الفلسفة الإلهية تعطي الدليل تلو الدليل لإثبات هذا الحق ، ولكي تثبت الأمر فعلياً فهي تربط الأصل بالنظام العالمي المشهود وتعتبر نفس الترابط علّة غائية لشرط تحقق المطلوب من الناحية الفعلية ،

فمثلاً هل كانت الغدد الهاضمة أو الأسنان لدى الوليد أو الحليب في الأم إلا جزءاً من هذه الدلالة على الأصل الغائي للنظام الكوني المتعلق بالحق الفطري ؟ إن نفس التوازن والتبادل بين العالم الشهودي والعالم الحضوري دال من حيث المبدأ على الحق الملكيّ الفطري ، فحينما نتصور وجود معين له حاجات معينة قد ترتبط بأشياء خاصة حيوان أو إنسان نعلم أن هناك حقاً متبادلاً بين نفس الوجود والشيء الخاص بعلاقة الحاجة المتبادلة بينهما ، فليس من الغرابة أن توجد أشياء بمحض صدفة دون ما تلائم اتفاقي لوجود نفس العلاقة التي ترتب الحاجة الضرورية لنفس الوجود من أجل الشيء الخاص ، طبعاً هذه التناسبات في العالم الطبيعي ترتب جدلاً أدلة تكوينية لثبوت الحق الطبيعي والفطري أو نفيه بثبوت دليل النفي ، قد يقال إن ذلك لا يتحقق إلا عبر المنطق الإلهي والمنطق الغائي لأصل الأشياء والوجودات التي تنتظم إرادياً وشعورياً ضمن قواعد وروابط بعضها فيما بعض بالحساب الزماني للحاضر والماضي والمستقبل ، فهي تثبت الإحتياج لوجود الغاية من الإحتياج وإذا انتفى الإحتياج ترتب الضد ولا يكون محتاجاً إليه . طبعاً هذا التوجيه للحق الملكيّ الفطري والطبيعي كان منسجماً مع المنطق الغائي وأصل الترابط فيه بين الفرد والحق والملكية تجزؤاً بالفطرة والطبيعة .

ولقد حاول المفكرون والكتاب الغربيون في الدفاع عن الحق الملكيّ الفطري والطبيعي ولكنها محاولات انتهت إلى فشل وظل بعضها عاجزاً في إقامة القانون العليّ لمصدر هذا الحق . وهل هو مرتبط بالعقل أم بالطبيعة ؟ أي هل كان القانون الطبيعي هو صاحب الأثر أم القانون الوضعي ؟ وإذا لم تعترف بالأصل الغائي لمنطق الأشياء سنكون مضطرين للإعتراف بأن ما وجد على الطبيعة من ثروة ومحاصيل وغيره إنما تلقيناه صدفةً وجاءت إلى الأرض بدون دليل نعلمه ، ولا ريب أن مجرد النظر البشري حول فكرة الصدفة يحمل الكثير تجاه المجهول تارة يرتبط بالصدفة ذاتا وطوراً يرتبط بالصدفة الطبيعية ، وهذا التفكير على عواهنه يحمل أكثر من اتجاه فهو إلى جانب كونه غير عقلائي فهو أيضاً يفقد العالم حقه النظمي ، شيء لا بد من النظر إليه بدقة هو : على ما نعتقد بالحق الأولي في الإغتناء المحصولي القائم على الجهد الذاتي ، ومتى ما كان النظر على هذا المستوى فإنه يؤكد أنَّ هناك أسساً منطقية قائمة إلهية ومادية والفرق بينها يتبع نظام كل منطق تجاه الوجودات والأشياء المعينة ، ففي المنطق

الإلهي يبرهن على أن فرضية وجود الشخص في هذا العالم لم تأت صدفة وإنما جاءت بأثر عوامل طبيعية وبيولوجية بالقوة ، فالأبناء يولدون نتيجة للتزاوج بين الآباء وهذا التزاوج هو بذاته حق مرتب ضمن قوانين العلل المنطقية لأصل العلاقة وللتكوين البيولوجي الناشيء على أثرها ، وقديماً قال الحكماء « الآباء سبعة والأمهات أربعة والمواليد ثلاثة » .

وضمن هذه القواعد يؤكد القرآن هذه الحقيقة فيقول : ﴿ **خلق لكم ما في الأرض جميعاً** ﴾[1] ﴿ **والأرض وضعها للأنام** ﴾[2] أو ﴿ **لقد مكناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش قليلاً ما تشكرون** ﴾[3] أو ﴿ **لقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر** ﴾[4] وجميع تلكم الآيات إنما تبين الحق الفطري في التملك لأنها :

أولاً : أصبح معلوماً أن الحقوق الفطرية الملكيّة هي عين الحقوق الإلهية بل إنها دالة عليها .

ثانياً : أصبح معلوماً أن طريق العدل إنما يتعلق بهذه القوانين التي ترتب الأصول البنائية حسب القاعدة العلمية للحقوق الإسلامية في التشريع .

ولذا لو دقق حسب المفهوم القرآني للآيات المذكورة يتبين أنها ليست من آيات الأحكام بالفعل ، ولكنها تصبح جزءاً من آيات الأحكام لأنها توضح القوانين الشرعيَّة في الحق الملكيّ .، يعني هذه الآيات وحسب آراء المفسرين توضح الرابطة الحقيقية بين الإنسان والعالم وهي تحدد مواقف الربط والعلاقة الممتدة بينهما والحق المشترك المتعلق بهما ، ومع ذلك فهي لا تعطي حق التقدير للفرد وإنما تنشيء قانوناً لعلاقة في نظام رتب بشكل ينسجم مع نفس اللغة في الآيات .

وفلسفياً قيل : إن الله « لم يكن هو الفاعل للغاية وإنما هو صاحب الفعل في الغاية » .

---

(١) سورة البقرة : ٢٩ .

(٢) سورة الرحمن : ١٠ .

(٣) سورة الأعراف : ١٠ .

(٤) سورة الإسراء : ٧٠ .

ويؤكد هذا الرأي قوله تعالى : ﴿ **وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ، لو أردنا أن نتخذ لهواً لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين** ﴾[1] .

إذن ففي نظر الإسلام وحسب التصريح المتقدم تتعلق الملكيّة بحقٍ ما : فلو أن شخصاً صنع شيئاً ما أو قام بعمل ما فهو من حقه بالقوة ! لماذا ؟ لأن الحق في الواقع لا يدور مدار العمل وإنما يدور مع الفعل بالقصد الذي يرتب أثراً في الحساب ، كالجهد المضاف والموهبة المتقدمة والأولية في الصنع طبيعيةً . إذن فالحق يرتب تمامية الوجوب على الفعل ذي المصلحة المقصودة في النفس ، وفي هذه الحالة الناس متساوون جميعاً لأن الحق يتعلق بالعهدة كما تتعلق التكاليف بحق انقضاء العهدة من الحق التكليفي وليست جائزة لأن الأمر يتعلق بالطبيعة الذاتية ، التي ترتب قانون الحق الملكيّ في الأشياء ، كمبدأ الغريزة أو العقل الذي يميز بين الحق الملكيّ الخاص والحق المشاع ، فحينما تقول الآية : ﴿ **هو الذي أنشأكم في الأرض واستعمركم فيها** ﴾[2] . إنما ترتب الحق الفطري كأساس بنائي لنفس العلاقة النظامية بين الوجود العام وأثر الوجود مما يعطي حق التناسب فطرياً للتملك والإصلاح . ولقد توضح أن أساس المنطق المادي يجعل الحق الفطري مبدأ متعلقاً بالعمل والصناعة وهذا عين سلب الواقع الملكيّ للحق المبدئي ، ولذا فالمنطق الإلهي يرى أن الحق الفطري هو عين الحق الإلهي متعلق بالإنسان بالقوة ، وبحكم كون الإنسان جزءاً من العالم الذي تترابط اجزاؤه الواحدة مع الأخرى ، لوجود علاقة مشتركة بينهما ، شكلت مصدر الوجود لأجل كل واحد واحد .

إن الإنسان حسب هذه القاعدة له حق على الموجودات كما أنَّ الموجودات لها حق عليه وبهذا قال أمير المؤمنين (ع) : (إنكم مسؤلون حتى عن البقاع والبهائم)[3] ولكن الحق الفطري كما ذهب إليه الماديون وما صرحت به لائحة حقوق البشر الدولية مقيدة وغير قابلة للتوجيه في أصل المطلب الحق المتعلق بالملكيّة المشاعية .

لكن الألهيون يرون أن هذا الحق متعلق حتى بالعجزة والضعفاء من بني البشر

---

(١) سورة الأنبياء : ١٥ ـ ١٧ .

(٢) سورة هود : ٦١ .

(٣) نهج البلاغة خطبة ١٦٦ .

لأنهم ينظرون إليه حسب القواعد الكلية ، فكما أن التكليف متعلق بالكل فالحق متعلق بالكل ووجود رابطة بين الحق والتكليف تؤثر أحداهما بالأخرى ، ولكن شرط التكليف كما يقول الفقهاء هو : الإمكان والقدرة ، ولو وجدت القدرة عند فرد ولا يعمل بموجبها فإن حقه في الملكيّة يسقط ويحرم منه ، ولكن متى فقدت القدرة قطعاً يسقط التكليف إذ ـ لا ضرر ولا ضرار ـ ولكن عند سقوط التكليف لا يسقط الحق لأنه لم يكن سبباً في سقوط التكليف ، ولو كان سبب الحق الفطري في الملكيّة هو العمل والصناعة وكان الشخص عاجزاً عن العمل لفقدان القدرة فإنه يحرم من هذا الحق هذا ما صرح به الماديون ، لأنهم يلقون بالمسؤولية عن القيام بالعمل على الفرد ولكن هذا التصريف المادي غير عقلي وخلافاً للواقع لأنه لا رابطة بين الحق وفقدان القدرة على العمل وكل منهما له اتجاهه وحله الخاص ولا يقتضي تعميم الحل عند فقدان القدرة مطلقاً أو مقيداً لحالات معينة خاصة ، ولنا فرضيتين في المجال :

الأولى : الحق يتعلق بالفعل لجميع الناس والكل هم أصحاب حق وتكليف ، ومتى لم يقم فرد بتكليفه المعين فإنه يكون مجرماً وليسقط حقه الثابت له ولكن هذا الفرض قائم على أساس وجود القدرة عند الفرد ، أما إذا كان عاجزاً فإنه ولا ريب يبقى حقه ثابتاً .

الثانية : أو أن الحق يتعلق بالقوة لا بالفعل ، فمع القيام بالتكاليف بالوظائف الفعلية تترتب الاختصاصات وتوجد الحق الملكيّ ، ولكنه يجب القول إنه في هذه الصورة فالكل أصحاب حق بالقوة تمكنوا أن يستفيدوا من هذا الحق فلأجله ترتب الوجود الإختصاصي فيه ، طبعاً الإختصاص موجود بالقوة ، فلو لم يتمكن الجميع من العمل بجدية لتصادم الحق المتعلق ، فالحق لا يتوقف على إجازة من كان عاجزاً منهم ، وأمابحكم كون هذا الفرد غير عاجز فإن سهمه ثابت من هذا الحق بمقابل التكاليف الشرعية الإختصاصية الموجبة لإعطائه من هذا الحق بقدر ما يستطيع معه البقاء والحياة وقد صرحت الآية ٢٤ من سورة المعارج بذلك : **﴿ وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ﴾** .

٥ ـ الملكيّة وشرط العدالة :

لا يشك أن مبدأ العدالة قائم أساساً على فكرة النظر بالتساوي إلى المجموع ،

وعليه فهي شرط ضروري في الحق الملكيّ رفعاً للإشكال والتجاوز وحاجات أخرى ربما تؤثر في القيمة النوعية للشرط الملكيّ ، ولكي نجعل البحث يستوفي جزءاً من شروطه حريٌ بنا أن نضع تقسيماً لمبدأ العدالة حسب المفهوم العرفي والواقع القائم ، فالعدالة تقسم إلى ما يأتي :

١ ـ العدالة الإجتماعية ، يعني العدالة القائمة بين أفراد بني البشر بما هم يحيون حياة واحدة ويعيشون في جماعة مشتركة ، فهي شرط ضروري لوجودها فيما بينهم .

٢ ـ العدالة الإجتماعية : تعني رعاية الأصول القانونية في المساواة عند التشريع والتنفيذ ، لا إنها تعني أن يظل الأفراد بمستوى واحد ويعملوا من أجل ذلك لأنه مخالفة صريحة لذات المواهب بين الأفراد ، بعبارة أدق ليس معناها هو ـ من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله ـ أي أن العدالة الإجتماعية وكما تدل عليها الكلمة في القانون التشريعي هي تلك الحالة العاملة من أجل تهيئة الإمكانات واللوازم في سبيل الاستفادة الجمعية نحو تحقيق الأهداف الإنسانية في الرقي والتكامل البشري ولكي ترفع كل الحواجز التي من شأنها أن تؤجل العمل الطبيعي لتحقيق التساوي الآنف الذكر ، لأن العمل حاجة ضرورية متعلقة بالنوع الإنساني وليس هي من مختصات الفقراء وحدهم فلم تكن وظيفة مصيرية ذاتية خاصة .

ويمكن القول بأن العدالة الإجتماعية هي عبارة عن إيجاد سبل وشرائط من أجل رفع الحواجز باتجاه التساوي في الوضع الإجتماعي المتعلق بجنسهم البشري ، وهي على شرطها أمر من مختصات الدولة ووظائفها لأنها بلحاظ العموم أمر إجرائي عمليّ ، كي ترفع التبكيت والمعاناة والتفاوت بين الأفراد وجعلهم متساويين إزاء القانون والواجبات .

٣ ـ ربما يقف جماعة تأييداً للمبدأ الإشتراكي القائل ـ من كل حسب طاقته ولكل حسب عمله ـ واعتبار هذا المبدأ أصلاً في العدالة ، لا أن يكون كما تقولون على المجتمع يجب أن يتسابق من أجل البقاء لا التنازع فالإسلام يسعى لتطبيق مبدأ التعاون والتكافل في المجتمع لا التنازع والتشاجر ، لأن النزاع دال على حتمية الصراع ـ ولا بد أن يقف الإسلام بوجه الملكيّة الفردية باعتبارها منشأ تلك المظالم ـ

لأن الملكيّة الفردية تؤدي إلى التنازع من أجل البقاء ، وبما أنَّ الإسلام يرفض التنازع من أجل البقاء فيقتضي أن يرفض الملكيّة الفردية كمبدأ لثبوت كونه قائماً على مبدأ التعاون والتكافل الإجتماعي ، لأن مبدأ التنازع من أجل البقاء خاصة في حياة الحيوان فالقوي منه يغلب الضعيف ويمتلكه لحاجات تتبع غرائزه الحيوانية ـ فالبقاء عنده للأصلح ، وهذا ما استنتجه (داروين) في نظريته (أصل البقاء) ـ أما الإنسان فلأنه إجتماعي بالطبع فلذلك يميل نحو التعاون فيما بينه والآخرين ، وعلى الأقل من أجل بقائه هو فيضطر للتعاون والتكافل ، ومن هنا يجب أن يرفض مبدأ التنازع من أجل البقاء الذي هو نتيجة حتمية لمبدأ الملكيّة الفردية فالحرب والدمار حاجات حادثة إجتماعياً تحتاج إلى دور للحاكم والقضاء والشرطة وكل أسبابها ناشئة من مبدأ التنازع من أجل البقاء فلو قضي على الأمر من مصدره وهو الملكيّة الفردية لانتفى دور التنازع وعادت الحياة إلى وضعها الطبيعي الجميل ، ولكننا نجد أن هذا الإشكال ليس متعلقاً بالواقع تجاه نفس المبدأ الملكيّ وشرائطه القانونية ، ولهذا فقد أجبنا عليه بما يلي :

إن التنازع من أجل البقاء سُنة دالة على ضعف في القوانين الاجتماعية والنفسية في البين ، وهو شرط لسعي الأفراد من أجل العمل ضد بعضهم البعض ، أما التسابق من أجل البقاء فهو ما يعني أن كل فرد يعمل للتقدم والتطور ولا يقف حائلاً من أجل تأخر وتخلف الباقين فليس فيه معنى للتضاد مع التعاون ، فالمجتمع من الناحية الفعلية لا يجوز أن يكون ميداناً للتنازع من أجل البقاء بل يجب أن يكون ميداناً للتسابق من أجل البقاء والتطور في مجالات العلم والرياضة والتكنولوجيا وغيرها ، وهذا ليس على أي اعتبار إخلال بعمل الآخرين فالميدان ميدان اجتهاد وتحصيل ومثابرة وذاك هو هدف الإنسانية في تكاملها الإيجابي تجاه المثل العليا . قد تقولون إنَّ العدالة هي شرط إيجاد تساوي في الحقوق والتكاليف والجزاء في القانون وتشريعاً ، فهذا ليس لازماً لانتفاء شرط الملكيّة الفردية بل إنه توكيد في باب إثبات المبدأ كشرط للزوم حق العدالة بشرط التساوي ، ومهما ان فإن ذلك ليس تنازعاً من أجل البقاء بل هو تسابق في سبيل البقاء لتحقق شرط التسابق وهو التساوي في القانون ، حيث أنَّ كل فرد باستطاعته أنْ يعمل في طريق تقدمه الخاص وكسبه شرط أن لا يكون هذا العمل بمثابة غلق الأبواب في وجوه الآخرين ، وعليه فليست الملكية

الفردية هي طريق التنازع من أجل البقاء لأن منافع الناس لا تتعلق بالملكيّة الاقتصادية فقط حتى تكون هي صاحبة مبدأ التنازع ، بل إن الملكيّات تتعدد تبعاً للشؤون الإجتماعية المختلفة كالشهرة وتعدد الزواج والقدرة وحاجات أخرى ملكيّة قد تكون أهم في سبيل مبدأ التنازع من الملكيّة الإقتصادية ، بل لعلنا نرى أن التنازع قائم على أوجه في بلدان تدّعي أنها إشتراكية فدوائر الإستخبارات والشرطة السرية وأعمال العنف الموجه على المجتمع إنما يفوق في مراتب الأنظمة القائلة بمبدأ الملكيّة الفردية ، لأن التعاون والتكافل ليس فيهما على وجه التطبيق منافاة مع شرط الملكيّة الفردية ما دامت تقوم بوظائفها على أحسن وجه وكثيرفا ما نرى أنَّ الملكيّة الفردية دافع في سبيل التعاون لتلاقي المصالح .

إن شيئاً من الصراحة يجب تأكيده ألا وهو أن الملكيّة الفردية قامت على أصول قانونية عادلة جامعة لشرائط ثبوتها اجتماعياً وعرفياً وليس فيها هدر أو تكبيل مقصود أو غير مقصود لسلب المجتمع حرية التشارك والتساوي في الحقوق والواجبات وادلتنا في ذلك أكثر من أن تُحصى .

٦ - الملكيّة وحقوق البشر :

نظراً للتطور التاريخي في حياة البشر ، ازدادت الحاجة أكثر مما سبق إلى معرفة القانون الذي يتحكم بالمبادىء المتعلقة بحقوق الإنسان وعلاقتها بالحريات القانونية والتملك ومصدر هذه الحريات والقوانين التي ترتب مبادىء الحقوق الإنسانية بخاصها وعامها ، ومهما كان دور هيئة الأمم المتحدة في الإعلان عن لائحة حقوق الإنسان فهي ولا شك راوحت بين الأطروحة الفلسفية والبرهان النظري ، ولا يعقل أنها ستتكيف تبعاً لنفس الإرادة الإنسانية في اللائحة ، لاعتبارات أيديولوجية عقائدية تؤثر سلباً وإيجاباً في تحريك القانون من الناحية العملية . فعلى المستوى النظري البحت، إن قضية حقوق الإنسان تحرك النظام الكامل للحقائق الأخلاقية الميتافيزيقية أو اللاميتافيزيقية التي يشارك فيها كل فرد ، وطالما أنه ليست هناك وحدة في الإيمان أو وحدة في الفلسفة في عقول الناس فستبقى هذه التفسيرات والتبريرات متصارعة . ولكنه ليس التعلق الحقوقي مشروط بالوحدة الفلسفية لأن الوحدة هنا تقتضي

الإعجاز وإن كان ربما يتحقق شرط الوحدة في طريق كسب المعلومات واختلاف لازم في التجربة وعند الحكم ، ومن هنا لزم عدم ثبوت شرط الوحدة لتحقق شرط الغاية فإنه بين العلاقات المشروطة تتعلق نفس الإتجاهات القانونية ككل في معنى ثبوت الشرط . فلا الأنظمة النظرية توحي لتحقيق استنتاج عملي يُوجز النتيجة مع الفعل بل قد ربما تختلف فلسفياً في عملية الاستناج بالقياس العام وعليه تبقى القضية الأخلاقية تقدم لنا عكس الصورة وهذه الحقيقة تثبت أن أنظمة الفلسفة الأخلاقية هي نتاج تأمل فكري في حقائق اخلاقية تتقدمها وتسيطر عليها وتتعلق بها وتكشف عن نمط معقد جداً لأعمال الضمير حيث يكون في تلك الأنظمة العمل الطبيعي للعقل التلقائي قبل عصر الإكتشاف العلمي ونتائج بحوث بني البشر ، ولكنهْ لا يشذ عن القاعدة ويتكيف مع الفئة الإجتماعية يتحسَّسُ بها وما تحملته من ظروف قاهرة ، وتبعاً لتركيبها وتطورها لكنه نوع من التطور المحمول بالخصوص إذا جاز القول ، ضمن المعرفة الأخلاقية والشعور الأخلاقي وهذا التطور كما ترى قائماً بذاته غير متعلق بنظام فلسفي يقيمه لكنه ليس منفصلاً عن النظام لأن الفلسفة تدخل به كصورة ثانوية وفي عمل متبادل مع هذا التطور التلقائي المتعلق بالذات الإنسانية إن حاجة تعتبر مشتركة بين القانون والمشاعر لأنها استنتاج على الخاصة الكبرى مما يوحي للجميع أن هناك اشتراكاً معنوياً في الثقافة والفن والأدب والفلسفة ، لذا فإن أهم عامل في التطور الأخلاقي للبشرية من وجهة نظر علم الإجتماع هو التطور التجريبي للوعي الذي يكتسب خارج حدود الأنظمة وعلى أسس منطقية أخرى ولكنه ليس أيضاً النظر الجامع لمستوى التطور الفعلي لأنه كما أشرنا إن نظام الأيديولوجيا يتعلق بالقانون التطوري على أساس المنطق القائم في الربط الموضوعي للنظرية والتطبيق وقد تُيسر الأنظمة هذا الوعي في بعض الأحيان وذلك عندما توقظ فيه الشعور بذاته ولكنها في أوقات اخرى قد تنحرف به وذلك عندما تقضي على الإرتباطات الحسية للعقل التلقائي أو تهز نتائج صحيحة للتجربة الأخلاقية يربطها ببعض الأباطيل النظرية أو ببعض الفلسفات المزيفة ، أي إنها إذا لم تستطع جعل العقل التلقائي بمستوى العقل المميز للتجربة فإنها تبقى فلسفة متعلقة بنظام التعدد الصرف وهي لم توفر نفس الإستنتاج المقّدم ويبقى الشعور عملية مركبة من ذات الإحساس والمؤثر الإحساسي إن الملكية إذن شرط ضمني لتحقيق مطلب الحق الإجتماعي ولكنه أيضاً يتعلق

بقانون طبيعي لأنه لا امتلاك بدون حقيقة موضوعية ، أي إنَّ الصيغة الفعلية لها أساس معين يرتبط بقانون الفلسفة الطبيعية ولا يمكن أن تستثني منه لأنه ملاك لها في الحقيقة الإعتبارية ، وعليه أن يُدرك أنَّ تاريخ حقوق البشر في الملكيّة يرتبط بتاريخ القانون الطبيعي ، إن شيئاً من الوضوح يجب أن يتعلق بالقانون الطبيعي والمذهب الطبيعي لنفس حق الإنسان في الملكيّة فلو تداخل القانون الطبيعي مع مذاهب القانون الطبيعي السياسية والقانونية الأخرى فإنه ستظهر حالة من التردد بين الواقع القانوني والمذهب القانوني على أساس أن الملكيّة تتعلق بالقانون المبدأ لا الحاجة التفريعية لأنها تخضع لتفسير خاص ينظم العلاقة الملكيّة بشرط التفسير المحمول أحياناً بدافع سياسي وأخرى بدافع قانوني ولكنه قانون لإمتلاك الحق الشخصي وتحويله بالقوة إلى الغير دون أدنى وجه يرتب العلاقة ولو الإنتقالية النزعية .

ولو أن نفس هذا التوجيه نظرية معلقة بين الإيجاب والنفي وأنها تحتاج إلى مبدأ سام في تقسيم الحق المتعلق بالمجموع وشرطه كما قلنا مبدأ العدالة الذي فيه تخطيط للتوافق بين الفعل البشري والعقل ويعني أن هذا الفعل قد استمد نمطاً جاهزاً موجوداً أصلاً وضعه العقل المطلق للطبيعة المنزهة ، ولكن نفس المَبدأ متعلق بالمعرفة فمتى تم المشروط تم الشرط ولا يعتقد أن الإرادة البشرية متعلقة بالقانون البشري لأنه ليس من سمت القانون تمييز الإرادة ومعرفتها على وجه بالنفس أو بالإرتباط بالعالم الآخر يكفي أنَّ الأول غير ممكن فالثاني مستحيل بداهةً ، لأنها لا تعطيه الحق الملكيّ بل تجعله مطيعاً لنفسه دون أدنى تبرير قانوني لأنها لم تبن تلك الفلسفة أي أساس لحقوق الفرد البشرية الملكية . فالقاعدة تقول إنه ليس ما حقيقةً إن الشيء يشاد على لا شيء فذلك خلاف المبدأ العقلائي ، وحقوق الإنسان شيء قاعدته ملكيّة الإنسان لما يمكن ويستطيع معه ممارسته ﴿ **ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين** ﴾[1] ﴿ **ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البرّ والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا** ﴾[2] . ﴿ **قال إني اعلم ما لا تعلمون** ﴾[3] وهذه الآيات الكريمة تبين أن

(١) سورة الأنبياء : ٤٧ .

(٢) سورة الإسراء : ٧٠ .

(٣) سورة البقرة : ٣٠ .

القاعدة المستهدفة في الحق الملكيّ للحق البشري وهذه حقوق قرآنية سرمدية لا تخضع لأي مقياس وضعي وتنكر كل تحديد يفرض على مطالب الحق البشري وبالتالي توضح الحق المطلق للفرد ، وهو حق يفترض أن يكون في كل شيء جرياً مع القاعدة واعتباراً للهدف في الكشف عن الإمكان والعلاقة التي ترتبط بالواقع المتعلق بالحق البشري .

إن نفس مبدأ الملكيّة الفردية إقرار على أن لكل حق في ممارسة دوره الإيجابي تجاه الواقع مستخدماً العقل والقانون الإلهي الذي يرتب الحق بشرطه الفردي الجمعي ، وليس التقديم فيه نفياً للمرتبة الموجبة في الواقع الجمعي لأن الصيغة هي الممارسة الفردية لكامل الحقوق والحريات العينية والمعنوية طبيعي نفس التخصيص هو عملية ثبوتية لشرط الحرية قانونياً وفيها لا تنتفي العلاقة على أساس أنَّ التناسب سيصبح عكسياً والحق سيتأثر بنفس المزية الشرطية للحق الفردي . ولكن ما هي الحقوق الإنسانية الفردية والجماعية ؟ وما دور الدولة في ممارسة هذا الحق كصيغة تنفيذية للحكم التشريعي ؟ وللإجابة على السؤالين يقتضي التنبيه على ما يلي :

١ ـ الحقوق المكتسبة العامة .
٢ ـ الحقوق الخاصة الثابتة .

أ ـ الحقوق المكتسبة العامة : يبدو أننا مضطرون أن نناقش المسائل المتعلقة بحقوق الإنسان عامة والحاجة الأولى في هذه القضية تتعلق بالحق الطبيعي والحق المكتسب فمن الأخطاء الرئيسية تعليق الحق الطبيعي بالحق المكتسب لأنه لا دلالة عليه في الفلسفة العقلية ولا يحتمل أنَّ الحقين هما جزءان لشكل واحد ، لعدم الفرض بأن الأصل الإجتماعي هو تطبيق فلسفي للحقين وهو بالتالي يعني تناسي الميدان الفسيح للشؤون البشرية التي تعتمد على تباين ظروف الحياة الإجتماعية وعلى المبادأة الحرة للعقل البشري ، والتي يتركها الحق الطبيعي دون تحديد ، ومع أننا نميل باتجاه كون الحق الطبيعي يتناول الحقوق والواجبات والتي تتعلق بالضرورة بالمبدأ القائل : ـ وسارعوا في الخيرات ـ وهذا ما يحدوني للقول بأنَّ السنن الطبيعية للحق سنن عامة ، ولذا يصعب أنْ نميز بين كون الحق سنة طبيعة أم إنه حاجة مكتسبة قطعاً هناك علاقة تائمة بينهما ولكنها لن تكون بمستوى الحد المعين ، لأنَّ ذلك يفترض تسمية

الكل باسم الجزء ولا حاجة فضلى تعزز القول بأن الحقّ الطبيعي عام متقدم يكتسب الأولوية الوجودية لأنه يعرف من خلال الممارسة التصورية للعقل أو المعرفة العقلية وبهذا فهي مقدمة بحسب القانون العقلي للحق المكتسب المتعلق بالمصداق التصوري العاكس للحق بما هو نظام من غيره لا ذات التشريع وإنما ذات الممارسة .

إن ذات التعلق جزئية كما هو واضح ولكنها جزئية في الهدف التام وعلى وجه الدقة الحق المتعلق بالطبيعة للفرد فمن قانون الحق الطبيعي المشاع وخلاله يكتسب الحق كشرط لثبوت الحق من الناحية الفعلية وبما أن هذا هو ذات من الفعل العقلي (وطبيعي ليس عقل الفلاسفة في حالات التأمل وإنما العقل العامل في حالة الوعي العام) فإنه يهتم بصورة خاصة بالحقوق والواجبات التي تخص المجال الطبيعي لعمل العقل البشري أي حالة الحياة الحضارية ولكنها ليست تحقيقاً لفعل التأكيد وإنما هي ممارسة نظرية يقتضي فيها أن يكون الحق مجالاً لمن لا حق له يعني الإنتزاع العقلي القائم على فلسفة العقل العامل التي ترتبط بالصورة الشرطية لحق الإمتلاك وحق الحرية والممارسة الإيجابية للقانون في النظام ، وبذلك يصبح الحق المكتسب حقاً ثابتاً شرط ثبوت الحق من العقل ، وهكذا يصبح الإنتقال جارٍ بَين الحق الطبيعي والحق المكتسب ويصبح العام شرطاً لثبوت الحق الطبيعي إذ هناك دينامية تدفع بالحق إلى صياغة قانون يجعل التملك شرطاً واجباً من خلال ميدان الممارسة الشرطية المتعلقة بالعدل في التوزيع والإنتاج وحق البيع والشراء لما يمكن تعليقه بالحقوق المنقولة التي يمكن التصرف بها تبعاً للحاجة وبشرط ثبوت حقها الإكتسابي ، لأن حق الملكيّة الشخصية للمنافع يتعلق بالحق الطبيعي من حيث أن الجنس البشري يحق له بصورة طبيعية أن يمتلك المنافع المادية في الطبيعة ليسخرها لأغراضه العامة ولكن هذا الحق يتعلق بالقانون التشريعي من حيث أنَّ العقل يستنتج بالضرورة بأنه من أجل المصلحة العامة يجب أن تكون ملكية تلك المنافع فردية وذلك على ضوء الظروف التي تتطلبها طبيعة إدارتها والعمل الإنساني والحق المكتسب هو الذي يحدد الأشكال الخاصة لحق الملكيّة الفردية وهي أشكال تختلف باختلاف شكل المجتمع ومدى التطور الاقتصادي .

إنَّ الحقوق الطبيعية ثابتة لا تنتزع فهي ثابتة لأنها مستقر في طبيعة الفرد وليس

هناك فرد بطبيعة الحال يستطيع أن يفقدها وهذا لا يعني أنها لا تقبل بطبيعتها تحديداً وأنها حقوق الله اللامتناهية وإلا لانتفى الحق المكتسب من رأس لأن حقوق الإنسان لها علاقة بالمصلحة العامة فبعضها كحق الوجود ذو طبيعة تتعرض معها المصلحة العامة للخطر إذا ما حددت بأي وجه لأنها حقوق ثابتة لا تنتزع ولا مجوز قانوني يمكن أن يشرع بعدم حق الوجود لأن ذلك يتعارض مع صياغة القانون القائمة على الإرادة العامة ، ولكنه يبقى الحق متعلقاً بالحقوق الأخرى التي ربما تصان في جواهر منها وتتعرض للمضايقة في ذاتيات اخرى إن الحقوق العامة كما هي متعددة فكذلك هي شاملة لكل مناحي الحياة ترتب حسب قانون يميز من خلاله بين الإمتلاك القهري والإمتلاك الإكتسابي وليس من حق أن يكون القهري امتلاكاً له قانون يتعلق بالمصلحة العامة لأنه شاذ بطبعه أنّ تتحكم فيه مصادر القوة والإمتلاك الفعلي لها إذن فهذا الحق التشريعي الذي يميزه الحكم ضمن الواجبات والحقوق المنقولة بأثر متقدم واحياناً رجعي أو بالنقل الملكيّ وهذا جائز كشرط لثبوت قانون الملكيّة فعلياً وقد صرح الفقهاء بذلك .

ب ـ الحقوق الخاصة الثابتة : إن الفكرة الأساسية لحقوق الإنسان كما نصت عليه المدونات الكبرى هو الأساس الفلسفي للقانون الطبيعي ، أي أن هذه الفلسفة الحقة في حقوق الفرد البشري ترتكز على الفكرة الحقة من القانون الطبيعي منظوراً إليه من وجهة نظر فلسفة الوجود ومن حيث هو يعبر عن حكمة الخالق بطريق الأبنية والمتطلبات الأساسية للطبيعة المخلوقة ، وقد مثل مفهوم القانون الطبيعي كما هو معروف دوراً أساسياً في أفكار الكثير من العلماء والفلاسفة مع إصرارهم على أنهم كانوا رجال حكومة قبل أن يكونوا ميتافيزيقيين ، إذ إنهم استخدموا المفهوم لأغراض عملية بدلاً من استخدامه لأغراض فلسفية على نحو متفاوت من الغموض حتى في معنى نفعي كأن كل اهتمام هو لتحقيق غايات الحياة البشرية وربما نحن لا نعني بالقانون هو حالة عدم التبدل والتمامية فيما يتعلق بالأشياء أو أن القانون ذاته ينظر إليه من الناحية الأونتولوجية بينما يكون هناك تقدماً ونسبة في إدراك الإنسان له ، ولا شك أن قصة حق الأجر العادل والحقوق المشابهة في مواجهة حق الاتفاق الحر وحق الملكيّة الخاصة هي حقوق ثابتة متعلقة بالقانون وأسسه الفلسفية، لأن كفاح الملكية الخاصة لضمان امتياز مطلق وغير محدود وهو ليس ذا وجه حقيقي لكنه عبر عن صورة

القرون الحديثة في علاقتها بالملكية الخاصة مما ميز صورة القرون الحديثة وقد تبع ذلك صراع كان وقوده الملكية الخاصة نفسها والحريات الشخصية، لا ريب أن العقل البشري أصبح مدركا لحاجات الإنسان الحقوقية لا فقط كإنسان يشعر بكيانه بل إنه أصبح مدركاً لحقوقه كإنسان اجتماعي متصل بعملية الإنتاج والإستهلاك واصبح مدركاً بصورة خاصة لحقوق الإنسان من حيث كونه فرداً عاملاً .

وعلى العموم فإننا نقول إنه لا بد أن يأتي عصر يتعلق بفهم موضوعي وادراك حقيقي للإنسان تصان فيه حقوقه من فعالياته الإجتماعية والثقافية والسياسية ، أي الحقوق الثابتة للمنتجين والمستهلكين والفنيين وحقوق أولئك الذين يكرسون حياتهم للعمل الفكري والتربوي والتعليمي لكن كل هذا متعلق بحقوق المجتمع العائلي الذي يسبق تكوين الدولة السياسية أي أن حق العمل وحق اختيار العمل وحق الإنتماء الحزبي والعقيدي والديني هي حقوق اعتبارية اجتماعية طالما كان الإنسان أداة فعالة في المجتمع ومساهماً قديراً في الحياة ، لأن كل شيء من الجزئية أو التحديد في الحق واعتبار ذلك قيمة الإنسانية هو خروج عن المألوف خروج عن التقدير وعن الإرادة والإدارة وليس مجرد التنظير بتحويل مجمع الأفكار إلى صيغة عقائدية تتخذ منهج (روسو أو ماركس) ، فالحاجة والقانون والعلاقات داخل النظم الدستورية شرط لازم لتحقيق نفس الحق الثابت قطعاً ما نعنيه هو كلّ مراتب العمل الشرعي القانوني فليس الحق مقيداً بالكمالات الإجتماعية ولا هو هبة مادية يمكن أن تعطى بدستور شخصي إذن فالقضية أكبر من ذات الدستور لأنها تتعلق بنفس الحق الوجودي وهذا ما يرتب العلاقة الأولية والثانوية وعلى النواحي المختلفة من حياة البشر ، إن العقل والطبيعة والروح ثالوث له قدرة في إثبات الحق على الإعتبار القانوني المدون وغيره ، لنفس العلاقة المشتركة بين ذلك الثالوث ومصادر المنفعة العملية فإن كل شيء يعتمد على القيمة العليا التي بالاستناد إليها تجعل تلك العلاقة تنظيماً إرادياً الحقوق وتحديدها في مجالاتها الإقتصادية والإجتماعية والفردية في حيز الوجود ، وأخيراً نقول إن المجتمع القائم على المذهب الشخصاني في الحق الملكيّ يدلل على إثبات الكرامة الفردية من خلال جعل الخيرات الطبيعية في متناول اليد ولكنه مجتمع إذا قام بنفس المذهب اللاشخصاني في الكيان السياسي فإن هناك حالة من التصادم الضروري الحادث بين المنافع البشرية والقيم الأخلاقية والروحية ونفس

المذهب الذي سيتجاهل حتماً حرية الفرد واستقلاله الذاتي ، لأن الحقوق الطبيعية تكوينية ثابتة ودائمة ولا يمكن لأي قانون وتحت تأثير أي قدرة أن يسلبها كحق الحياة وحق الحرية وحق المساواة ولقد جاء في الحقوق الأساسية ما يلي :

إن الحقوق الطبيعية مجموعة قواعد جاءت من جهة الطبيعة إلى الوجود ، ولأجل ذلك اختارت وعينت وظائف الأفراد ورتبتها كالحرية الفردية والمساواة أمام القانون وحق تملك الأموال المنقولة وغير المنقولة وحرية العقائد المذهبية والسياسية والفلسفية وحرية التعبير وأمثال هكذا حقوق ، ولقد كان (سقراط وأرسطو) و (افلاطون وابن سينا) من أصحاب القول بالحقوق الطبيعية . ويقول صاحب كتاب (القانون الأساسي) ، لقد كان (ابن سينا) واقعاً تحت تأثير العقائد الإسلامية ولذلك اعترف بالحقوق الطبيعية الدائمة والغير قابلة للنسخ وأيضاً بالحقوق العامة ولم يستثن شيئاً ، وهذا في الواقع توافق جعلي مع مصلحة البشر وطبيعتهم الخاصة .

والآن حق لنا أن نسأل : هل هناك من تعارض وتزاحم بين الحقوق الطبيعية الفردية ومصلحة الجماعة ، ولو حدثت فهل هي قابلة للسلب ولماذا ؟ ثم هل إن هذا الدليل ينفي وجود الحقوق الطبيعية والفطرية من رأس[1] ؟ وهذا يصدق حالما نقول إن الحق الفطري بمعنى الاقتصاد لا بمعنى العلة التامة ، وعليه تصبح الحقوق الفطرية غير ثابتة لمبدأ الأصالة الاجتماعية ولأن مصلحة ونفع المجتمع قد تسلب من الفرد حق الحياة وحق الحرية ولكن عند النظر إلى قاعدة (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام) نجدها تؤكد على مبدأ الحق الفطري مع النظر إلى كل المورد بقيت مسألة تضاف للمطلب هو أن الحقوق الطبيعية كما عبر عنها صاحب التحولات الفطرية مرتكزة أساساً على احترام الشخصية وشخصية الإنسان فيما يخص الحرية والإرادة الشخصية لأنها أساس الإبتناء الحقي ، وعليه يمكن القول : ما هي الضمانة لكفالة التضامن الإجتماعي بين الأفراد سواء الجيل الحاضر مع المستقبل ومع الجيل الماضي ؟ فأساساً من أين جاءت هذه الحقوق ومن الذي وضعها ؟ هل هي الطبيعة ؟ نفي الحق الماضي والمستقبل يرتب أثراً متعدداً بعهدة الحق الحاضر ولكن ليس من شك أن هذا الحق هو حق الله كما مر بالاعتبار الحقيقي لكل جيل ـ لأننا قلنا إن العلة الغائية مصدر

(١) الطبيعة هي الفطرة والفطرة هي الطبيعة ص ٥٩ سبينوزا .

لترتيب الأثر على الحاضر للماضي والمستقبل ، ومع الأخذ بعين الإعتبار هذا الارتباط الغائي فإن كل الأشياء لها رابطة وعلاقة من جنسها رتبت بشكل دقيق وعلى حكمة الله البالغة وليس هذا الترابط اختصاصفا صنفياً بالإنسان بل إن جميع الموجودات لها ذات الإرتباط وبأشكال تناسب هيأتها المعينة ولقد نبه أمير المؤمنين (ع) لهذا قائلاً : « لكل ذي رمق قوت ولكل حبة آكل »[1] .

استدراك : تعتبر قضية الملكيّة اليوم من أهم المسائل الموضوعة للبحث والنقاش ، وعن كيفية السبب المنشىء للملكيّة ، وهل كان للعدالة وللمصلحة الإجتماعية من سبب في إيجادها ؟

ولا ريب أننا نقول أن الملكيّة مفهوم اعتباري وبناؤه يتحقق في ثبوته من الناحية الواقعية ، وأكاد أقطع أنه تابع لذات القانون الإجتماعي الناظر إلى أصل العدالة والمصلحة الجمعية وبه يمكن القول أن الملكيّة سبب ناتج عن القانون الإجتماعي ، ولكن يجب أن نعلم ماذا كانت عليه العدالة والمصلحة لكي تثبت الملكيّة وتجعلها فردية أو جماعية ، ويجب أيضاً أن تحدد الأشياء المتعلقة بالملكيّة والقابلة على ذلك .

بداهة أنَّ هناك ثلاثة عوامل ممكنة لحل هذه الاشكالات منها : الطبيعة ، ونعني بالطبيعة ـ الأرض ، الماء ، الهواء ، المطر ، الشمس وغيره التي تشكل الملكيّة فيها حق الناتج العام والمواد الطبيعية ، ولو نظرنا إلى هذه الطائفة من المواد الطبيعية فإننا نجد أن هناك مواداً قابلة للملكية عدا السمك في الماء والجواهر في البحر والغابات والمعادن والعيون والطبيعة ، وذات الجبال والبحار حينما تكون وسيلة للملاجىء أو للتنقل في السفن ، هذه المواد هل هي قابلة للتملك أم لا ؟

طبيعي ليس هناك من مانع لتملك هذه المواد الطبيعية بشرط أن تكون الملكيّة داخلة في الفاعلية أو الغائية بحيث تكون موجبة للتملك في هذه المواد أو أن يكون الشيء مملوكاً من جهة كونه مملوكاً بالفعل وبتأثير خاص للفرد ، أو ناتجة عن عمله ولهذا العمل أثر إيجابي في إيجاد الطبيعة لها ، بل ربما يكون الإنسان صاحب الفعل في الإيجاد على أن يكون هدفه تعلق الثروة به .

---

(١) على وحقوق الإنسان ص ١٩٦ .

قطعاً المواد التي ذكرناها أوجدتها الطبيعة ولم يكن للإنسان أي أثر في ذلك . . . ولعل بعض الفلاسفة سلبوا الهدفية من الطبيعة وجعلوها شيئاً جامداً غير ذي بال .

آخرين منهم قالوا بالهدفية للطبيعة وحددوها بجنس الإنسان لا النوع المعين ، إذن فهي بالحالين لا علة لها في أن تثبت أن المواد الطبيعية هي ملك فرد ، فلو قلنا بأنها أصبحت ملكاً له لا نعني أنها صارت بالفعل له وإنما تصبح ملكاً جماعياً لـذات العلة المتقدمة للطبيعة ، إذن فيجب أن يكون الملك لهؤلاء الـذين أوجدت الـطبيعة المواد من أجلهم وقد قال العلامة (الطباطبائي) (قدس سره) :

« إن المال لله ملكاً حقيقاً جعله قياماً ومعاشاً للمجتمع الإنساني من غيرْ أن يقفه علَى شخص دون شخص وقفاً لا يتغير ولا يتبدل وهبة تنسلب معها قـدرة التصرف التشريعي ثم آذن في اختصاصهم بهذا الذي خوله الجميـع على طبق نسب مشـرعة كالوراثة والحيازة والتجارة وغير ذلك وشرط لتصرفهم أموراً كـالعقل والبلوغ ونحـو ذلك والأصل الثابت الذي يراعي حاله ويتقدر به فروعه هو كون الجميع للجميع ، فإنما تراعى المصالح الخاصة على تقدير حفظ المصلحة العامة التي تعود إلى المجتمـع وعدم المزاحمة ، وأما مع المزاحمة والمفاوتة فالمقدم هو صلاح المجتمع من غـير تردد ، ويتفرع على هذا الأصل الأصيل في الإسلام فروع كثيرة هامة كأحكام الإنفاق ومعظم أحكام المعاملات وغير ذلك وقد أيـده الله تعالى في مـوارد من كتابـه كقولـه تعالى : ﴿ **خلق لكم ما في الأرض جميعاً** ﴾ـ البقرة ٢٩ ـ»[١] .

ففي نظر الإسلام إن هناك هدف سام للخلق وقد ذكر هذا الهدف في القرآن ﴿ **والأرض وضعها للأنام** ﴾[٢] وأيضاً ﴿ **وخلقنا لكم ما في الأرض جميعاً** ﴾[٣] أي أن جميع المواد إنما كانت لهدف عام قبـل أن تتعلق بفرد ، وقـد أخذت هـذا الحكم الأراضي الزراعية والمعمّرة أما المعادن واستخراجهـا فلها حكم أخـر ، ولا ريب أن جميع المواد التي ذكرناها وجدت على طبيعتها دون عمل أوجدهـا ، ووجدت المنفعـة البشرية بالقوة ، ولهذا فإن مواد الطبيعة الأولية تتعلق بالجميع قبل أي عمل فيهـا ،

(١) الميزان ج ٤ ص ١٧١ .

(٢) سورة الرحمن : ١٠ .

(٣) سورة البقرة : ٢٩ .

وعليه لا يصح أن ندعي بأنها تُسلب من الآخرين دون قيامهم بأي عمل فيها لكنه متى قام العمل فالنسبة التبادرية تتعلق بالأولوية القائمة بالعمل فيها وأثر الأولوية هذه هو الاستفادة منه بحق مشروع ، أي الاستفادة مع الهدف الطبيعي والفطري وهذا في الواقع ينفي ثبوت حق بتبذيره أو إخراجه من هدفه أو صرفه بشكل غير مشروع ، لأن الحق في عين الحال هو متعلق بالجماعة إتلافه أو تسبيب ضرر فيه . يعني تعدٍّ بغير حق على حقوق الآخرين ومن هنا جاء النهي عن الاستغلال اللامشروع للحق من ـ تبذير وإسراف وغيره ـ وهذا العمل بذاته حرام في ماله الشخصي فكيف بالتصرف اللامشروع بالحق العام وبدون مجوز . لو أن الإنسان مع فرض المحال ـ فرض المحال ليس بمحال ـ كان وحدة قادر على إيجاد المواد الطبيعية كان المحال فإنه لا ريب يصبح العكس ويتحدد التصرف تبعاً لنفس الوجود وللحاجة الطبيعية الذاتية ، لأنه في الحالة المتقدمة سيكون لا فقط صاحب الامتياز في إيجاد المواد بل يكون الموجد للثروة أيضاً ، وباستطاعته أن يمتلك الحق السلبي في التبذير ، والإسراف وهذا الشيء خلاف العقل الطبيعي لأن إيجاد المواد يعني فرض كون المُوّجد واجب الوجود بالذات وهذا متعذر لأنه لم يقم هو بذاته ولم يوجد نفسه من نفسه هو كل فرض مخلوق اجتماعي ، ولو جعلتم هذا الإيجاد مترتباً لاحتمال تكويني داخل تحت القوة العلمية والجسمية فهو أيضاً في هذا الجعل سيبقى مديوناً بقواه الجسمية والروحية للمجتمع ، لأن تلك القوى والطاقات لم تكن ملكه فقط بل كان المجتمع ذي حق له فيها ، وعليه فالمجتمع ذي حق في نفس القوة الموجدّة ، ولو قلتم باحتمال آخر يكون فيه الشخص صاحب وجود المواد بدون تدخل الطبيعة فإنه ولا ريب أيضاً لا يحق له التبذير والإسراف لأن الوصول إلى هكذا شيء محال .

فلو قلنا بأن الانتحار وقتل النفس من حقه فيجب القول أن هذا الحق أيضاً ليس له لأنه ضميمة من الحقوق الإجتماعية وليس حقاً فردياً ، لأنه لا أحد يدعي أن له الحق في الاختيار المطلق وما شاء ، فليس من حقه أن يعدم نفسه لأن المجتمع سيقول له أن الحق البنائي حق مشترك ولا تصرف بدون إذن وهكذا تصرف ملغى لأنه يتعلق بحق عام يشترك فيه برأس المال المادي والمعنوي ، فتجويز تصرف فردي بحق مشترك ، تصرف لا مشروع ما دام هناك شركة في نفس الحق ، فأنت لا تملك حق اعدام الدّين المتعلق للمجتمع لا إن تقدير الحق بالقدر الميسور لأن الحق مشترك

وإسقاط الدين دون مجوز إسقاط بلا دليل ، كذلك الحقوق المتعلقة بالله سبحانه وتعالى فلا يستطيع المجتمع أن يتصرف بها تبعاً لذاته لأن الحق هنا متعلق بين الله والجماعة وهو بمثابة الأمانة التي لا يحق لأحد التصرف بها إلا بتجويز من صاحب الأمانة نفسه . كما أن حقوق الأنفال فيها حق مشترك للجماعة وللفرد والله ـ وللتوسع في البحث راجع المطولات في كتب الإقتصاد .

ملاحظة : هناك معان للعدالة منها :

١ ـ المساواة في العمل مع الجميع كما نقول : الظلم بالسوية عدل :

٢ ـ الموازنة والرعاية والتناسب والتعاون الاجتماعي وهذا المعنى ناظر إلى المجتمع ويتعلق بالفرد من خلال تلك الجهة التي توفق في عمل الجماعة الإجتماعية بمستوى التعدد وعلى هيئة الجمع وعليه فلا يكون نظر الفرد لموضوع العدل والظلم كفرد حجة واستدلال بل لا بد من نظر جمعي حسب قواعد اجتماعية عرفية موزونة .

٣ ـ القاعدة القائلة : إعطاء كل ذي حق حقه ، هذا المعنى للقاعدة يبتنى على الإعتراف بالحقوق الطبيعية ، وهي حقوق لا يمكن نكرانها .

وفلسفة الوجود الإجتماعي في الإسلام هي القائلة بهذه الحقوق والمثبتة لها في القانون ولقد قال أمير المؤمنين (ع) عند وصفه العدل ؛ العدل يضع الأمور مواضعها ، وهذا القول السماوي ينطبق بلا شك على معنى العدل في الجملة .

القسم الثاني

١ - الأُسسُ السّياسيَّة للرأسمالية :

دخلت الرأسمالية التاريخ كبديـل للواقع الإقـطاعي الطبقي ، ولكي تضفي عليه صورة القبول العام ، ولهذا قامت بعـدة محاولات في نقـل الحالـة الاستبداديـة الطغيانيَّة إلى حاجة من القبول معززة بأحكام وتشريعات دستورية تهدف إلى ما تسميه الرأسماليَّة بالنَّقلة النوعية للواقع الإجتماعي .

ولا ريب أنها كـانت وتبعاً لـمدى نفوذهـا متعلقة بـالمدّ والجـزر في المعـالجـات السياسيَّة لما تقتضيه المرحلة من حالة الإنتقال النـوعي المزمـع ، ولقد آلت تشـاريع القانون الدّستوري إبان الثورة الفرنسية للتأكيد على الدَّور الجماعي في ممارسة الناس لحقّهم المتعلق بالواقع السياسي ، ولقد كانت فكرة الحرية والعدالـة والمساواة قـائمة على أُسس سيكيولوجية هادفة إلى نقل القانون من روحه النـظرية إلى واقـع التطبيق معـززاً بوجهـة حق يثبتها الـدّستور للعـامـة وهـذا الإثبـات لا بـد لـه من الفعليـة والإنجاز . . .

ومهما كان دور المؤسسة التشريعيـة في إبداء كثـير من المرونـة في الحق المتعلق لـلأفراد عـلى الدولـة لكنها لم تؤدّ إلى جعله الحق المنفـذ لتصادم التشـريع مـع واقع الممارسة وللحاجات المتعلقة فيها بين .

إن كثيراً من الحقائق لم تستطع الفترة التي أصبح للقانون بعض الشأن فيها ، أن تجعل القوانين حاكمة لفكرة المساواة أو لرفع حالـة التبكيت الإجتماعي القـائمة آنئذٍ ولهذا بقيت ترشحات الأحكام الدستوريَّة جارية من الحكم السابق بل إن منهجيَّة بعضها ازدادت نتيجة لواقع المرحلة ولحاجات المشرّع القانوني ولأصل ثبوت الحقوق المكتسبة بلا حق وبقاء نفس الحق الولائي في الموارد الإقتصادية والحقوق المدنية، لأن

ذات القوانين التي قامت في مرحلة العهد الإقطاعي والملكيّ الطغياني غُيرت فيها الألفاظ الدالَّة على الكيان السياسيّ الخاص ، واتجه بها إلى معنى أوسع يشترك في ذات الدلالة على وجه الخصوص والعموم المعنوي .

ولقد جاءت فترة إنجاز بعض الثورات والتغييرات سريعاً نتيجة منطقية للتطور الأكاديمي الذي طرأ على أوجه الحياة الإجتماعية ولزيادة الحاجة إلى تطوير العجلة الميكانيكية تكنولوجيا في الإقتصاد وفي وسائل الإنتاج ولتقدم العلم المتعلق بتطوير الحياة الإجتماعية ، ولهذا زادت الحاجة إلى جعل الإنتاج مناسباً ومعادلاً إلى الإستهلاك أو يزيد عليه وحاجة السوق إلى استثمار وفتح أماكن تسويقية أخري زادت معها الحاجة إلى الإمتلاك الموسّع والمعزّز بتجربة الإنتاج والطلب وخلافاً للمذهب الماركسي في تعزيز سلطة الدولة والحزب حسب التفسير المادي للتاريخ والتناقض الطبقي الذي دعى إلى تشكيل سلطة البروليتاريا وهي وحدها صاحبة الحق الإجتماعي والملكيّ ومع أن هذه النظرية ثبت بطلانها حسب ذات القوانين التي أدعت بأنها قادرة على إنجاز مهمة التحول الإشتراكي إلى الشيوعية ومع أن المذهب فشل في إيجاد تناسب طردي للنظرية والتطبيق عجزت قوانين الديالكتيك في تفسير الظاهرة فلسفياً . .

ولذا قامت الرأسمالية على أسس فلسفية ومذهبية تختلف فيها عن الماركسية ، فهي إذ جعلت الفرد هو كل الكيان السياسي وأعطته حقوقاً وصلاحياتٍ خارجة عن الطور الطبيعي عززت موقفها هذا بمذهب نظري للواقع الإقتصادي للمجتمع وارتأت حلولاً لهذا الواقع من خلال نظرتها للملكيّة الاقتصادية والحقوق الطبيعية المتعلقة فيها ، وقدمت في ذلك أدلة لثبوت مصداقية النظرية في الواقع الإجتماعي ، وأدعت بأنَّ فلسفة الوجود إنما هي طبيعة مخلوقة لحاجة خاصة ذات صلاحيَّة واسعة ، ومن هنا جاءت كتابات (روسو) و (جان بودان) و (لوك) لتعزيز هذا المبدأ وحصر الحق في الفرد وعلى أساسه قامت التشريعات والأحكام القانونية في الحق الملكيّ والقانون الجزائي والمدني والحقوقي وجاءت مجمل النظريات الفقهية لعلماء القانون تؤكد هذا المبدأ وتؤكد على حصره فيه مستفيدة من بعض الوجودات الطبيعية والتفسيرات المتعلقة بالقانون الطبيعي والحاجات الروحية والتفسيرات الأخلاقية ، ولذات المعنى خُصصت أقسام متفرعة لتفسير القانون وجعله يناسب المطلب في الحق

الفردي وانبرى جمع من الفلاسفة والمفكرين لدحض الأفكار الأخرى ومهاجمة الرأي الماركسي ونفي الحق الديني في الأحكام التشريعية وربط العالم بأسس وركائز تتعلق مباشرة بنفس الحق الموهوب من القانون الوضعي ورتبت لذلك قوانين دستورية أشتقت من بعضها أحكاماً للقانون الدولي بما يناسب كل كيان سياسي مع اعتماد كلي على نفس التفسيرات المدوّنة في القانون الوضعي ، وراحت مجمل الآراء والأفكار تفسر وتفرع من القانون ما يناسب المطلب الإجتماعي في الحوادث والقضايا الجزئية مستخدمة في ذلك عملية القياس المنطقي وتركيبة المنطق الوضعي مع بعض الأفكار المثالية والدينية لتعطي للقانون طابع العموم في نظرته تجاه الواقع الإجتماعي ولكي نثبت أخطاء المذهب الرأسمالي حري بنا أن نستعرض إجمالاً أهم الأسس التي يقوم عليها :

يرتكز المذهب الرأسمالي على أركان رئيسية ثلاثة ، يتألف منها كيانه العضوي الخاص الذي يميزه عن الكيانات المذهبيّة الأخرى وهذه الأركان هي :

١ ـ الأخذ بمبدأ الملكية الخاصة بشكل غير محدود : لقد اتبعت الرأسمالية المبدأ الملكي الفردي واعتبرته أحد أهم أركانها الرئيسية واعطت أهمية قصوى لحرية الملكية في شؤون الحياة المتعددة طبعاً بدون قيد شرطي لذات الحرية ، فهي لم تعتبر الحرية الملكية أساساً بل أيضاً قاعدة لفلسفة سياسيّة خاصة وعليه اعتقدت بأن القانون الطبيعي أعطي حق التجويز اللامشروط في أساس الملكية وكل ما يتعلق بها من شروط .

قطعاً يقتضي تعدد الصَّلاحيات إمضاء للحرية الملكية واعتبارها جزءاً للقانون الطبيعي الغائي ، فالحق متعين شرطاً وثبوتاً على كل ما يصلح أن يكون ملكاً متعيناً بالقانون الوضعي كحق ملكية المعادن والأرض والغابات وغيره ، لكن شرطه المتعين هو ما أقرته دساتير الدّول واعتبار الحق الملكي حقاً فردياً مطلقاً وغير محدود ، فنرى الدستور البريطاني وكل الدساتير التابعة للكتلة الرأسمالية تؤكد على الحق الخاص في الملكية وهو الحق المأخوذ كشرط لثبوت القانون الطبيعي فعلياً .

٢ ـ فسح المجال أمام كل فرد لاستغلال ملكيته وإمكاناته على الوجه الذي يروق له :وهذا المبدأ في الرأسماليّة قائم على حق العامل في ملكه الآخذ بمبدأ تطبيق

القانون المجوز للحرية الإقتصادية فالمذهب الرأسمالي يعتبر ذات الملكية حقاً خاصاً يقتضي أن يكون الحق الخاص متعلقاً بمخصوصه وله فيه الخيار الحر في التصرف الملكي ، ونفس الخيار هو حرية مشروطة بالإستغلال المنتج أو المستهلك لكنه في حساب القيمة يعتبر القيمة أساس العمل في نفس الملكية والعمل لا تراه المذهبية الرأسمالية مشروطاً بالعمل الموجه أي حق اختيار متعلق بحق عام وهذا ذاته قابل لتعليق الحق الملكي وشرطه الخاص فالحق يتبع صاحبه بالخيار إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل وهذه المشيئة هي حق الإستغلال الذي تؤكد عليه الرأسمالية كشرط لتعين الملكية بالحق الخاص .

٣ ـ ضمان حرية الإستهلاك :

وهو المبدأ الذي يعتبر متعلقاً بنفس مبدأ الحرية الشخصية فالإستهلاك لا يقرر من أعلى وإنما هو حاجة يمارسها الفرد تبعاً لضروراته الخاصة ولا مجوز يمنع ذات الحق تبعاً لذات الضرورة ، فحرية الإستهلاك معناها كل فرد قادر على أن يستهلك من السلع والحاجات ما يطيب له ولكن الدولة قد تمنع من استهلاك بعض السلع لحاجات عامة تقتضيها المصلحة الجمعية ولكن فالحق ثابت بالمبدأ القانوني بالنسبة للأفراد ومؤكد عليه وإثباته يعتبر تثبيتاً لذات القانون الخاص بالحرية ولا يمكن لأية سلطة سلب ذلك الحق باعتباره تجاوزاً على الحق الشخصي المدون في القانون الدستوري .

٢ ـ فيزياء القانون الرأسمالي :

إنَّ النظام الرأسمالي مناف للمجتمع بطبيعته : إنه يركز نشاط الأفراد على أنفسهم ، ويسجن كل إنسان في أنانيته ، إنك حين تجعل المصلحة الشخصية هي المحرك الأساسي للحياة المشتركة ، وتنتزع من هذه الحياة المشتركة كل ما يجعلها حياة مشتركة حقاً بل تهدم المبدأ الذي يقوم عليه كل مجتمع أعني تضامن أعضاء هذا المجتمع[1] .

وهذا التصوير المنطقي قائم على حقيقة الوضع القائم من قلق الإعتقاد

---

(١) مدخل إلى علم السياسة ص ٢٩٩ .

والأفكار التي هي قوانين تختزل العلل الرئيسية بحيث تصبح قائمة على فعل الإعتقاد والوضع السيكولوجي بأثره . وهذا الوضع الرومنطيقي في العقلية الرأسمالية ناتج من نظرة عامة تبناها المفكرون السياسيون والإجتماعيون قائلة بأن العقل الرأسمالي لا يفهم نفسه ولا يؤمن بنفسه ولا يملك إيماناً مشتركاً يمكنه من مقاومة الإنحلال وقد عبر (تشترتون) عن جوهر هذا الرأي تعبيراً مجازياً بقوله إن العقل الليبرالي قد فقد الإطمئنان في جوهره لأنه يقوم على الرأي القائل بأن جميع الناس يعملون الشيء نفسه ولأسباب مختلفة ، واعتقد أن عنصر الخلاف في العقل الرأسمالي قائم بدرجة معينة على تصور رسمه (مانهايم) بقوله أعتقد من الممكن أن يحدث التغيير في العقل الرأسمالي بإيجابية إذا ما اهتم بالتكامل الديني وأشكال التكامل الأساسي الأخر في العقل الليبرالي . .

ونحن الآن نرى أن نظاماً اجتماعياً أياً كان لا يستطيع أنْ يحافظ على نفسه إلى درجة مقبولة إلا على أساس عقيدة توضع وضعاً سلبياً بحيث يؤدي أداءً جديداً الدور الذي كانت تؤديه العقيدة[1] .

إن بعض المظاهر الثابتة للعقل البشري تشير إلى الحاجة لأن يقوم المجتمع على أساس ديني ، وثمة عدة عوامل سيكولوجية تجعل هذه الحاجة أكثر إلحاحاً في وضعنا الحاضر ، وهذه يجب أن ترتكز على قانون في التبني يصبح دستورياً يعالج الحالات الإجتماعية جميعاً ، ويرتب الآثار حسب العلاقات الطبيعية في المجتمع .

ولكن هذا التصور مقدم من الناحية الوضعية والإعتبار الواقعي إذ الإحتمال الذي قدمه الفلاسفة والمفكرون إيجاد وضع قائم بمستوى العقل الطبيعي للبشر وذلك رد فعل بإزاء الواقع الموضوعي الذي يعتبره المجتمع رأس تعلق ذات القانون به وشرطه عدم الإنفصال بالمؤثر عن الطبيعة القائمة إجتماعياً وهذا يرتب اللزوم في الفعل والإنفعال وهو ما لا يقره القانون الرأسمالي إذ الفائدة مقدمة في الإنتفاع وهي أولية كبرى في الوضع الإجتماعي الرأسمالي وظاهرة اللزوم المتداخل مع القانون يعتبر حرية من الوعي القائم على درجة الفعل في القوة في حال الفاعلية والمفعولية ، وهذه قائمة بدرجة على نبذ وزر التنفيذ للقانون بصيغته الجعلية الخاصة وبذلك

---

(1) Manhiem - p.p 286

سقطت الفكرة التقليدية القائلة :

إنَّ السُّلطة المؤسسة هي في جوهرها تنبع من الشعب[1] . مع أن الواقع تكريس لمفهوم الذاتية في السلطة وقد اعتبرت مسودة القانون الفرنسي المعبر الوحيد صياغةً عن تلك الفكرة ، إذ التطبيق للقانون عبر عن العقلية المُجرية للقانون وبالتالي عوضت لوائح وفقرات من القانون إلى اعتبارية المشرع والفقيه القانوني ، وبعدها أصبح (الرفدندوم) مطابقاً للعقلية التشريعية والقضائية فأصبح حق النقض الشعبي الذي بموجبه يستطيع الشعب معارضة أو رفض التدابير أو القوانين الصادرة عن الهيئات المختصة صورة تدوينية فقط إذ الإعتبار قام بالتبرير العقلي لهذا الحق معززاً بآراء فقهاء القانون حول تلك التدابير ، ولم يكن الإستفتاء الذي يشترك فيه الشعب بصورته ـ المباشرة وغير المباشرة ـ نافذاً إلا بعد أن يكون الرأي الشعبي قائماً على درجة من الضرورة بحيث لا تمس الشخص الحاكم أو السلطة العليا ، وأظن أن فكرة المبادرة الشعبية عقيمة لأنها لا تمثل في الواقع إلا ما يعبر عن الإرادة العامة لفقهاء القانون بما هم أصحاب سلطة في الدولة .

العزل أو الحل ما هو إلا صورة أخرى للمواقف الدراماتيكية التي توضع تمويهاً للشعب . وبالتالي فالقانون الدستوري الذي تُصاغ عبائرهُ بلحن أدبي يوحي للمستمع بأن هناك شيئاً ما إسمه الديمقراطية .

ولكن الواقع المنطقي هو خلاف ذلك ، فظهور الحرية السياسية على اعتبار ، لا يمثل المصداقية في ممارسة الفرد للحرية السياسية ، ثم ما قيل عن الحاجة القصوى وهي الخوف من التناقض بين مصالح الدولة والحرية السياسية للفرد ، وهذا ناشىء من حقيقة البناء الليبرالي المادي الذي هو في الواقع يخوض صراعاً من أجل كسب المنافع ، التي يتم فيها عادة خروج عن المألوف والإباحية والفوضى في طرق الكسب تلك .

فالرأسمالية تنظر إلى النزعة الإستهلاكية ـ أي البحث عن الألوان المختلفة للإشباع المادي بوصفها بدائل لكل الحاجات الإنسانية الأخرى .

---

(١) القانون الدستوري ص ٣٧ .

إن البنية الرأسمالية قائمة على كسب وإشباع رغباتها وهذا الأمر قائم على سلب الحرية السياسية للآخرين وإن جاز هذا التصوير ـ فأن ما تعرضه دور النشر قائم على تركيز الجهود وبذل المستحيل من أجل التمويه والدعاية المفخخة لإيقاع المجموع في شعور نصف حقيقة والآخر غموض وابهام .

وهذا ما يدل على أن الرأسمالية غير ذات محتوى فلسفي لأنها تفتقد للنظرية وللروح وللعقل وحالة انفكاك بين مفهومها للعقل والطبيعة .

وإذا كان هذا هو روح القانون فماذا تعني صلاحيته ؟

تعتبر الصلاحية القانونية والمدنية خاصة لمجموعة معينة ، وهي صاحبة المصلحة في ترتيب لوائح القانون الدستوري . وطبيعي أن لا يضع العلماء نظريات قانونية تخالف رجال الدولة وأصحاب رؤوس الأموال الذين يعتبرون أنفسهم ، في ظل ولايتهم وتجمعهم ذات المصلحة المشتركة ، فلذلك يكون الوضع قائماً على :

كل عموم ليس فيه إشارة لوجود تشارك فعلي بينهما .

ومن هنا فالقوانين الدستورية تصبح معلقة حسب إرادة خاصة وهذه الإرادة تُملي شرائط رغباتها على فقهاء القانون ، مما يجعل الأمر ليس فيه تعارض بين روح الإستثمار وروح القانون ، حال كون الإستثمار يمثل روح الطبقية والإستغلال ، فالهدف هو إيجاد مخرج قانوني للإستثمار وبالطريقة الخاصة .

وبذلك سقطت نظرية (روسو) في أصل التفاوت على أساس الكفاءات والقدرات العلمية ، لأن النظرية داعية من حيث الوجوب على المساواة المطلقة في الحقوق والواجبات ، وشرط التعامل فيها قائم على عدم سلب القدرة الذاتية للآخرين وتحويلها باتجاه المصلحة الخاصة ، ولأن النظرية كانت مجرد رأي ، فلذلك بررها فقهاء القانون بأنها مبدأ لا يدل على الصحة لفقدانه شرط العموم اللازم الذي يرتب آثار المبدأ فعلياً ، ثم أن التشارك بالحق السياسي يحتاج إلى صلاحية من صلب الضمير وقدرته في صياغة القانون ، وإجرائه ومع العدم ، يصبح القانون مبدأً مضافاً لمبادىء اللوائح الخاصة بحقوق البشر والمدونة دون إجراء تنفيذي تقوم به الدولة من أجل تعميمه والعمل بمقتضاه .

٣ - القيمة في الأشياء

ذهب جمع من المفكرين الأوروبيين إلى جعل القيمة أساساً في الجهد المتحصل من العمل المنتج ولكنهم قالوا إنها تتعلق بموجبات وشروط تقتضيها المصلحة وعلى المستويات الإقتصادية والسياسية .

ومن هنا حددوا مفهوم القيمة على أنه نفع متحصل يترتب على الإنتاج والإستهلاك والقوى العاملة ولكي نجعل هذا الأمر أكثر وضوحاً نقول :

إنَّ القيمة تعتبر من المسائل المهمة في الإقتصاد سواء من الناحية النظرية أو الفنية أو الناحية الأخلاقية ، ولكن إذا كانت ضرورية لهذا المعنى ، فما هي القيمة ؟ وما هو الشيء الصانع لها ؟ وهل هي ترتبط بالفائدة أو أن الفائدة هي سنخ القيمة ؟ أو أنها الحالة المتحصلة منها . . .

لقد كانت تجربة الإنسان خلال التاريخ ناظرة إلى هذه الإعتبارات ومسجلة لها أشياء من المنفعة التي تتعلق بذات الشيء أو من الجهد المبذول بخاصة أو من عمليات البيع والشراء له .

إن القيمة الإقتصادية هي عبارة عن الفائدة الموجودة في مادة معاشية معينة ترتب أثار المنفعة من كون المادة أمراً مادياً أو معنوياً له قيمة متعلقة بذاته وقد تعتبر المنفعة من عادة معنوية صرفة . فالتعليم أو الأمور الفنية فيها قيمة تتعلق بالعمل وهذا العمل هو أساس المنفعة الذي هو في واقعه ليس عيناً مادية .

إذن فالقيمة تتعلق بحاجتين :

الأولى : مادية ، الثانية : معنوية .

ولكن القيمة تتفاوت تبعاً لذات المادة التبادلية القائمة على تعيين القيمة وهي متعلقة بالمنفعة المحسوبة بالتوجه العام . فلو اعتبرنا أن هناك حاجات تتعلق بالوجود الإنساني فهي ترتب قيمة من ذات المنفعة المتعلقة بالوجود فالماء والخبز وغيره والوجود متعلق بها فالقيمة التبادلية قائمة على المنفعة ، أما أن هناك حاجات تتعلق بمنفعة ولكنها غير ذات قيمة كالهواء والنور .

فالمنفعة ثابتة بشرطها الوجودي المتعلق بالإنسان والقيمة مفقودة لتعلق هذه

الحاجة لا بالإمتلاك المحدود ذي القيمة المتخصصة ، قطعاً سيكون لها قيمة ولكن بقدر تعلق المنفعة بها فالهواء قد يكون له قيمة تبادلية عند أصحاب المختبرات العلمية والتجارب الكيميائية ، ولكن قد تتفاوت القيمة للحاجة المعينة تبعاً لقدر المنفعة منها وللإحتياج المتعلق بها مع أنها قد تتساوى في الوزن والكيل والحساب الزمني .

قطعاً القيمة تتعلق بالفائدة ذات المنفعة المحمولة للبشر أي أنها ترفع حاجة اضطرارية كلياً أو تكون داخلة في رفع الحاجة سواء أكانت الحاجة أمراً مادياً أو غير مادي أو عيناً يستفيد منها الإنسان أو حاجة مضادة للإنسان الغرض أن تكون متعلقة بالحاجة الإنسانية .

إذن فالمنفعة هي المقررة للقيمة وعلى ضوئها تحسب القيمة فليست هي مجردة عنها أو أنهاتتبع نظاماً أخر وأيضاً فالمنفعة مشروطة بحاجة الإنسان فمتى انتفت الحاجة انتفى شرط المنفعة لتنتفي القيمة التبادلية المتعلقة بالمنفعة .

والمنفعة بالإصطلاح الفقهي هي واقع الوسيلة للتصرف بالعين كأن تكون دالة على الإستفادة من الحاجة بالقدر المقرر والمطلوب وشرطها كما تقتضيه القاعدة هو :

أن تكون الفائدة متعلقة به على تلك الحاجة حتى لا تدخل في باب تزاحم مع الآخرين وهذا التعبير يمكن جعله بهذه الصورة : كل شيء قابل للمبادلة بمال شرط عدم كونه هو مالاً فذاك ما نطلق عليه المنفعة ، كالجمال والنطق كونهما سبباً في كسبه المال وقابلاً في نفسه للمعاوضة مع المال مع أن الجمال والنطق ليسا بثروة أو مال .

إذن لكي يتحقق شرط القيمة أن تكون عيناً .

إذن فاصبح مجملاً أن القيمة متعلقة بشروط هي :

١ ـ أن يكون الشيء محتاج اليه .
٢ ـ أن يكون غير متوفر في السوق .
٣ ـ أن لا يكون مختصاً بأحد .

فلو وجد مثلاً بمقدار أقل من اللازم له فإنه لا قيمة له لوجوده من غير اختيار وطلب خاص فالمطر مثلاً لا شرط فيه لأنه ليس من شروط المورد الثاني ـ أي كونه غير متوفر في السوق ـ لأننا نفترض القيمة مع الإختيار فمع عدمه يثبت العكس أو قل إنَّ

كل زيادة فوق العادة مع وقوعها تحت الإختيار فليست ذات قيمة لتعلق القيمة بشرط الحاجة لها . فالأرض والبحار لها منفعة ولكنها لا تدخل بموارد ثبوت القيمة لأنها غير داخلة في شرط الحاجة لها ومتى دخلت في هذا الشرط ثبتت القيمة عليها . أما كون الأمر متعلقاً بالقدر اللازم له فتحسب القيمة بقدر اللزوم لأن شرط الإختصاص بأحد قطعاً مقدم فحينما يختص بفرد تنتفي القيمة له .

إذن على نفس الطريقة يمكن جعل مكان الشرط الثالث نفسه مكان الشرط الثاني :

قد تقولون إذن فالعمل هو سبب للقيمة ونقول إن القيمة غير متعلقة بالعمل بل العمل غير داخل في تحديد القيمة ، فالأشياء لا تتقدر بالعمل المعروف لها ولكن بالحاجة لها وتلك حقيقة إجتماعية ولكن بعض الأشياء يمكن الإستفادة منها بعد عملها فالقيمة تتقرر تبعاً لها لا لعملها قد تكون الإستفادة منها بالقوة مع ذلك فالقيمة لها وليست لذات الإستفادة ولهذا فتفاوت القيمة قائم على مدى الحاجة لها ومتى كانت الحاجة متعلقة بزمن فتسقط القيمة في زمن ربما لها في زمن قيمة والمدرك للجميع الحاجة في الطلب .

مفهوم الحكم عند الرأسمالية :

أجمع الفلاسفة والمفكرون السياسيون على أنَّ النظريات السياسية والمذهبية في إقامة النظام الرأسمالي استندت إلى ركائز وحاجات تبريرية في مستوى الوصول إلى الهدف السياسي عبر الإرتباط بالقانون الذي يجعل من النظام حاجة دستورية خاصة .

ولقد مرت أوروبا بشكل خاص بمراحل لنظم سياسية قامت على أُسُس وركائز اعتمدت بالدرجة الأولى على مدى الكسب الإنتفاعي المادي ، سواء من الملكيات الخاصة أو وسائل الإنتاج أو عوامل تكثير الثروة والأرباح بطرق غير قانونية ظالمة ومن هنا كان تاريخ أوروبا السياسي حافلاً بكثير من صور الإستبداد السياسيّ الطبقي والإستبداد الديني وملكية الكنيسة وعهد الأمبراطوريات والحكم الطغياني الوراثي إلى مبدأ (ميكيافلي) ونزعته الإستبدادية الظالمة في تأكيد مبدأ الذات وطمر أصالة المجتمع ثم عهد محاكم التفتيش الإستبدادي وإجراءاتها الظالمة بحق الإنسان وصور

لعصور غابرة تطبق بحالة القمع المحمول بدافع الوصول للأهداف السلطوية عبر كل القنوات وضمن مبدأ (الغاية تبرر الوسيلة) في كل الأعمال وبجميع الاتجاهات لتحقيق غاية واحدة إسمها ترسيم مبدأ الحكومة في السلب والنهب .

ثم ما كادت هذه العصور الغابرة السّوداء في جبين الحضارة الأوروبية المزعومة حتى جاءت الثورة الفرنسيَّة بأهدافها العظام المطالبة بحقوق الإنسان وحرياته السياسية والعقائدية والفكرية ولكن ما برحت هذه الأهداف بالتبدد شيئاً فشيئاً حتى عادت المظالم في عصر النهضة الصناعية بلباس جديد وبفلسفة نحو الحضارة والتاريخ والتكنولوجيا والعلم ولعل هذه الفلسفة هي نتاج لتفكير مجموعة اضطهدت ثم عادت للإستبداد .

ولعل جميع المفكرين واثقين أن النظريات السّياسيَّة التي جاءت بعد الثورة الفرنسية هي ترديد لنغمات مختلفة تركز فيها على القومية الوضعية والحزبية ممّهدة في ذلك إلى حركة الإتجاه الجديد في السلطة والحكم عبر النازية والفاشستية، وإن كنا لا نريد أن ندخل في قصص تاريخية لموجات الظلم الأوروبي لكننا ومن باب التوطئة للمقام أعطينا هذه المقدمة عن فلسفة السياسة الرأسمالية القائمة أساساً على ما يلي :

أ ـ الملكية الفردية : آمنت الرأسمالية بقانون الملكية الفردية وبدون حدود خاصة وجعلت الحق قائم بأثر المنفعة والإستغلال وذلك شرط لثبوت الملكية من الناحية الفعلية فهي استمرار لمبدأ (الأمر لمن غلب) تشجع الرأسمالية على هذا وتؤكد على أن المبدأ الملكيّ لا تحده قيود وباستطاعة الفرد التملك ما استطاع فالعملية إنما هي تشريع لاعتبار أن الحق الملكيّ حقّ إعتباري والقيمة فيه معلقة بالمنفعة وما دامت المنفعة هي شرطاً لتعلق الفرد في الكلية فيقتضي أن تكون عوامل النفع قائمة على قدر الإكتساب اللامشروط وهو حق تقرره الإرادة وحق القدرة مما يجعل نفس علّة الإنتفاع علة غاية في مبدأ الملكيّة المشروطة وهذا هو ما يعزز السلطة الفردية باعتبارها معلقة بمبدأ الحرية الملكية التي هي فرع لثبوت مبدأ الملكية فعلياً ، وهذا الثبوت إشارة إلى أنَّ الحق إلهي مرخص التجويز في الفعل والعمل والإكتساب مع انتفاء المانع الذي هو قيد لنفس حالة التجويز بالصورة المشروعة .

وقد اعتبر فلاسفة الغرب هذا الحق ليس انتزاعاً قهرياً بل هو ذات الحاجة

المتبادلة بين مشروعية التصرف في الأشياء المجهولة الملكية والقدرة على استغلالها ، وليس الاستغلال هو قيد لتحديد من الملكية من ناحية الكيفية الدائرة مدار العمل فذلك حق تابع للحق الأول ومتفرع منه لأن الحرية في التملك قادرة على اكتساب الحق الملكي بصورة الشرط في بداية الحالة أو أنها تتعلق بالقدرة على الإستغلال .

طبيعي مالت آراء فقهاء القانون الأوروبي على أن الحق ليس مقيداً بالقدرة على الإستغلال لأنه ليس صيغة دالة على أثبات الحق من الناحية الفعلية فالحق واقعاً ثابت والقدرة على الإستغلال موجّهة بالحرية الشكلية التامة التي تعطي للفرد حق الإستغلال بالعرضية يعني تجنيد طاقات عاملة وهي بدورها ليست مشروطة في الشركة داخل إطار الحق على أساس قدرة الإستغلال إنما هي خارجة عنها متعلقة بالربح والقيمة الناتجة التي تولد سد ما تحتاجه الأيدي العاملة من قيمة فهي إذن تابعة للعمل لا للحق الملكيّ .

قطعاً الرأسمال إنما يوظف الحركة الإنتاجية لهدفه الخاص يعني المنفعة الذاتية التي هي بالأساس ركيزة وقاعدة للنظام الرأسمالي فهي المحفزة للعمل وإنتاج جميع المواد الإستهلاكية وإنها من العناصر التي تتكون منها معالم الرأسمالية فقد ذكر (ج . م . كيز) أن دور المال وحب المال عند الفرد من أهم مقومات الرأسمالية(١) .

إن النظام الرأسمالي يؤمن بجميع الوسائل التي تؤدي إلى تضخم الثراء الفاحش ، فالربا والاحتكار والاستغلال وغير ذلك من الطرق التي تعتمد على الخداع وتؤدي إلى فقر المجتمع وحصر ثروته عند فئة قليلة تتحكم في مقدراته ، المهم أن تكون الوسائل عاملة في سبيل تراكم الثروة ورأس المال ، وهذا التصور هو عين العلاقة بين فلسفة الغاية بما يجب وبما هو وجود تبعاً لاعتبارات النظرية الفلسفية لمبدأ التملك الفردي المحض الذي يولد مفهوم الأصالة الفردية المحضة الذي نادى (روسو) لتطبقه وعارضه في جوانب (راسل) ولكنه أقرَّ بأن الحقوق يجب أن تفوض كلياً للمصلحة الفردية والأصالة الفردية .

ب ـ الحرية الفردية : تتبنى الرأسمالية المذهبية الحرية الإقتصادية باعتبارها أحد أهم ركائز الفكر الرأسمالي تجاه الواقع ، وقد عبر عنها بالحاجة الضرورية المتعلقة

---

(١) هذه هي الرأسمالية ص ٤٠ .

بالوضع الاجتماعي والسياسي للكيان البشري ، ولا ريب أن هذه الفكرة قائمة على مبدأ التوافق بين مصالح الفرد التي يندفع إلى تحقيقها بدوافعه الذاتية ، ومصالح المجتمع التي يتعلق بها كيانه العام .

ولقد برروا النظرية على أن صيغة التوافق قائمة بين المصالح الفردية والإجتماعية بحيث يجعل التوافق أمر اطلاق الحرية للفرد متناسباً مع حجم التوافق في الواقع ، الذي يقود إلى إطلاق الدوافع الذاتية واعتبارها ركيزة من ركائز التحقيق العام للمصلحة الفردية ، قائلين بأن ذات التحقيق آلت إلى توفير المصالح العامة والحرية إذن قائمة من حيث الجعل على توفير ذات المصالح العامة .

والقول بوجود الدوافع الذاتية للحرية إنما هي من باب كون الجزء مرتبطاً بالكل حسب القواعد الإجتماعية ونظرية العقد الإجتماعي ، وهذا ما يوفر قاعدة للمذهبية الرأسمالية في القول العام بمطلق الحرية الفردية .

ولعلِ القول أيضاً يناسب طرداً عملية التنمية والإنتاج فهي معلقة بمبدأ الحرية الذي من شُعبه الحرية الإقتصادية المرتكزة على الرأي القائل :

إن الحرية الإقتصادية هي أفضل قوة دافعة للقوى المنتجة وأكفأ وسيلة لتفجير كل الطاقات والإمكانات وتجنيدها للإنتاج العام ، وبالتالي لمضاعفة الثروة الإجتماعية في البلاد(١) .

وهذا الرأي كما يبدو ويرتبط بالإستنتاج الأول في العلاقة العامة وأثر ترتيب المصلحة الإجتماعية عليها.

فالإنتاج وزيادة الثروة عملية دالة على ازدهار اقتصادي للمجتمع لتناسب العلاقة بين الإنتاج وزيادته والمجتمع وقواه على أنها من نوع مصب للكل الجمعي ، وإذا كان قولهم حول الصالح العام فإنهم يرتبون على مبدأ الحرية قوانين تستمد أكثر مبرراتها من أصول قاعدة المجتمع الإنساني وكرامة الفرد ويركزون على الإعتبارات الخلقية وذات الطابع الإجتماعي المميز ، نفس هذا التعليل هو حركة نفسية موجّهة بإرادة خاصة تقتضيها مصلحة معينة مرتبطة بها وقائمة في ركائزها على مفهوم الملكية

---

(١) انظر اقتصادنا ص ٢٧١ .

في واقعه الرأسمالي ، طبيعي أنه معزَّزٌ بفكرة الوجود العام وقوانين الطبيعة والحركة التطوريَّة ومراحل النموّ في الواقع الموضوعي الذي هو مرحلة متعلقة بالقيمة الموضوعيَّة للفكرة المذهبيَّة عند الرأسماليين ، وإلى ما يتعلق بالجوهر العام وهو مرتبطٌ بالحرية المطلقة المُرتبة آثار تحقق على صعيد التطبيق الدافع السياسي للتفكير الرأسمالي .

فالمذهبية الرأسمالية حينما جعلت الحرية أساس فكرة الوجود وطريقة لتبرير الأفكار الخاصة حاولت تعليق الأمر بحاجات إجتماعية معينة فهي قالت بأن الحرية :

١ - هي وسيلة لتحقيق المصالح العامة .
٢ - وهي سبب لتنمية الإنتاج والثروة العامة .
٣ - وهي أيضاً تعبير عن الكرامة الإنسانية وحق الإنسان في الحياة .

فيقتضي التنبيه إلى أنَّ فلسفة الحرّية لدى الرأسماليين ، كانت ولا تزال قائمة بذات النظرة المتعلقة بحركة الحرية في تحقيق المطلب الذي تنادي به الرأسمالية .

فحينما ندقق عملية البحث الأكاديمي لكون الحرية إنما نوفق بين الدوافع الذاتية والمصالح العامة ولا نرى من حيث الأُطر والمعالجات سواء في حال النظرية المذهبية أو المنهج السلوكي للرأسمالية في الواقع الموضوعي .

فالقيمة للتوافق ذاتاً معلقة بالاعتبارات الخلقية والروحية وهذه بطبعها قائمة على قيم ومبادىء ، والقيم والمبادىء ليست تحريراً فردياً أو إنها قيمة إجتماعية تفرز حسب الحاجة والرغبة لأنَّ واقع القيم يستمد مبرراته ووجوده من صنع وجعل فوقي والمتعلق به إنما اكتساب للحاجة وللتقنين ولا يعقل أن تكون المبادىء ملزمة بالتغيير حسب المنهج السلوكي الحادث إذ بعضها يأبى المرونة والصيرورة حسب الحاجة الإجتماعية لأنه يدخل في الحاجات الثابتة عرفاً واجتماعاً وقد أقر علماء الإجتماع والفلسفة عن هذه الوجودات الثابتة بعيدة عن الرأي والإرادة العرفية والإجتماعية واعتبروها أطراً للتكوين الطبيعي للكون .

وهذا الإعتبار دائر مدار الحاجة الطبيعية للكون والحياة التي هي عامة بالنسبة للوجود خاصةً بالنسبة للمجتمع

ومهما بدا من تصور فإن الحرية إزاء التوافق المزعوم هي جدلية النظرة العامة للحرية الرأسمالية إنما هي ترتكز على جذور الفكرة التي تعتبر صيغة معلقة يتجه فيها الفكر والشعور إلى ذات التوافق باعتباره هدفاً في العلاقة التي هي أصل النظام مما يشكل لدى أصحاب العلاقة شعوراً بالحاجة إلى تطبيق مبدأ الحرية للمذهبية الرأسمالية في مجالات الحياة .

ومن هنا برزت الحاجة مع الشعار لتثبيت المبدأ كأصل في مرور السعادة الإجتماعية عبر كلية الهدف الذي هو بالأحرى مقصود لذات الفرد فيما يعطي للدافع الذاتي شرعية القول بأنه مبدأ السعادة الكليَّة لأن السعادة ليست تجريداً في الفعل وإنما ضميمة للحركة الإجتماعية العامة التي تعبر الإيجابية عنها .

ومع التأريخ التطبيقي للحرية الرأسمالية ينفي جدلية الترابط وإلزامية موجودية الواحدة لوجود الأخرى لأنه تثبيت من دون قانون تدعيمي بمستوى التشريع لازم له ومؤيد .

فالتباعد بين قدر كون التوافق هو عين الحرية يبرهن بالإستدلال المقارن على تاريخ حافل بما يلي :

الحرية الرأسمالية رفضت كل التحديات الخلقية والروحية في موازين الحياة وبخاصة الإقتصادية منها ، ومسخت الروح الإجتماعية بحيث جعلت الصورة البشعة ملازمة للحضارة الرأسمالية وقساوات السلوك النفسي تجاه الواقع الإقليمي أو الدولي بحيث زادت من المحنة الإجتماعية الداخلية ومصاعب وآلام صدرت للخارج وبالتالي تحول بريق المذهبيَّة الرأسمالية إلى حوادث تاريخية وقصص متعلقة بتطبيقات النظام لدى الدول الرأسمالية وباتت بعيدة عن المحتوى الجوهري لواقع المذهب المفترض فيه أن يحيا لواقع الحياة .

إنَّ تدريب الآخرين على آلية الشعار إنما حوَّل الحرية إلى جهازٍ فتَّاك يعامل المجتمعات بقسوة وشدة .

ولعل في المجال الإقتصادي ما يومي إلى حاكمية قانون العرض والطلب المطلقة على الحياة الإنسانية وأصبحت القدرة دالة على حالة الإنقياد إلى قانون الأجور

الحديدي بالإكراه ، وأصبحت عملية الضمان والقيم ليست رافعاً بل مطرقة تحقيقاً لشعار مبدأ الحرية الفردية الذي يجر الإنتاج والإستهلاك من قيم طبيعية إلى حاجات قادرة على صنع وتقرير للمبادىء والأفكار ، مما حولت المجموع إلى أدوات محترقة في طريق الكسب والانتفاع من دون أي اعتبار للواقع الفيزيولوجي والسيكولوجي للمجتمعات ، الذي اعتبرته الصياغة العقلية للحرية الرأسمالية قيماً متغيرة في درجة الحرارة السياسية في قانون العرض والطلب بدون تحديد للمادة حتى ولو كانت البشرية بأجناسها .

وأسواق أوروبا لا زالت حافلة بسجلات وشواهد عن تجارب الحرية الرأسمالية في بيع الرقيق الذي يؤتى به من إفريقيا بوسائل وطرق مختلفة ثم ينتهي مصيره إلى العدم .

إن المجازر والأهوال التي مورست بحق الإنسانية كانت نتاجاً طبيعياً للحرية الرأسمالية التي هي مظهر من مظاهر الكبت والعدوان والاستعباد والشرور .

فالممارسة السلطوية النفعية أداتها السحرية ذات الشعار المقوت للحرية الشكلية إن فلاسفة التاريخ وعلماء القانون أدرجوا على تخصيص أقسام خاصة لحوادث جرت في (آسيا وإفريقيا وامريكا اللاتينية) وفي داخل (أوروبا وأمريكا) من ظلم واستبداد وفجائع يندى لها ضمير الإنسانية وبالتالي فالحرية هنا عجزت عن توطيد علاقة ولو مؤقتة في الشعار مع الأيام .

وجاء دور إقصاء الأخلاق تماماً من الساحة الرأسمالية لانتفاء ضرورتها على حد تعبير مقنني سياستها ، بما في ذلك الأخلاق الشخصية وأخلاق التعامل داخلياً وخارجيا ودولياً ، وإن الأهداف النبيلة والقيم الرفيعة لا ظل لها في النظام الرأسمالي الذي بني على خلق الطبقات وإيجاد التفاوت والإمتياز بين الناس ، ومن طريف ما ينقل عن واقع ذلك المجتمع المنهار حضارياً .

« إنَّ صاحب مقبرة كلاب في واشنطن أعلن عام ١٩٤٧م أنه لا يقبل جثث الكلاب التي تملكها الزنوج ويعلل ذلك بأنه يعلم أن الكلاب لا تجد غضاضة في أن تدفن كلها في جبانة واحدة ، ولكنه لاحظ أن زبائنه البيض قد ساءهم أن تعامل

كلابهم المدللة هذه المعاملة المنكرة بعد وفاتها فتساوى بكلاب الزنوج »[1] .

وهناك فكرة قائلة بأنَّ الحرية سبب لتنمية الإنتاج ولا ريب أنّ الفكرة تقوم على خطأ في نتائج الحرية وفي تقدير القيمة ، وهو خطأ مرده للعلاقة القائمة في سوق التنافس فالإعتبارات مع الفرض حرة لكنها تخضع لضابط التحكم القهري بها من حيث الأولوية والقدرة والكفاءة والإمكانات القديمة والتجربة كل ذلك يجعل الصورة دالة ببطء عن نوع من منافسة حادثة في زمن غياب القدرة الإنتاجية ، وهذه ليست حرية لعدم امتلاك مبدأ السّبق ومع توفر القدرة فإن التسابق مع القول بالحرية فإنه سينقلب لمصلحة الأقدر والأكفأ ولمن يمتلك الغلبة في القدرة مما تتحول النتيجة التنافسية إلى عمل احتكاري لأن الصراع التنافسي يولد نوعاً القدرة التي تجعل من الرغبة الذاتية هي صاحبة النزعة في الصراع ومع التزايد فإن العوامل النفسية ستؤثر في العمل ويتطلب الفعل إلى مجهودات من خارج ربما تؤدي إلى تعطيل حركة الآخرين لاعتبارات داخلة في التأثير على العوامل النفسية والدعائية .

أما تقدير القيمة فالمذهب الرأسمالي أعجز ما يكون على امتلاك الكفاءة التوزيعية التي تضمن رفاه المجتمع وسعادة الجميع لأن الرأسمالية تعتمد في التوزيع على جهاز الثمن الذي يعني أن من لا يملك الثمن ليس له حق العيش والحياة وبذلك يُقضى بالموت والحرمان على من كان عاجزاً عن اكتساب الثمن لعدم قدرته ولعدم مساهمته في إنتاج السلع أو لفقدان الفرصة في المساهمة أو نتيجة للتنافس الحاد العنيف مما يقع فريسة وضحية للآخرين وهذا الفعل كله مصدر إشاعة البطالة والتقاعس عن العمل .

« فالنظام الرأسمالي هو نظام الأزمات الإقتصادية المتواترة التي تحدث البطالة في أوروبا وأمريكا وقدّر عدد المعطلين فيهما بنحو ٦٠ مليون أو ٧٠ مليون من العمال وكان معنى هذا التعطل أن تعرض العمال للجوع والعري والمرض والموت »[2] .

وهكذا تبقى شعارات الرأسمالية عاجزة عن تلبية الطلب تطبيقياً لأنها في الواقع لا تمت بأدنى صلة للواقع الموضوعي الخلقي والعملي وستظل المذهبية

---

(١) مجلة الإسلام .

(٢) برنارد شو ص ٦٥ .

الرأسمالية شعاراً يتداولونـه أصحاب النـظرية السيـاسية في الهيمنـة والسيطرة عـلى الشعوب تحت غطاء مبدأ الحرية .

ويجب أن نشير هنا إلى أنَّ هناك لونين من الحرية هما الحرية الطبيعية ، والحرية الإجتماعية « فالحرية الطبيعية هي الحرية الممنوحة من قبل الطبيعة نفسها . والحرية الإجتمـاعيـة : هي الحـريـة التي يمنحهـا النـظام الإجتمـاعي ويكفلهـا المجتمـع لأفراده »[1] .

واعتقد أن الحرية الطبيعية دالَّة من حيث المعنى على الصيغة التكوينية التركيبة الإنسانية متعلقة بها وقائمة على الإعتراف بعناصرها في الوجودين العام والخاص .

ولقد دأب علماء الإجتماع البرجوازي إلى استثنـاء صيغة وتـأكيد أخـرى من الحرية تبعاً لارتباط الحالة بالفعل العام والمحمول بواقع الصيغة الجمعية الثابتة ومـع أنهم قسموا الحرية الإجتماعية إلى جوهرية وشكلية لكنهم مالوا للقول بالشكلية لأنهم مؤمنون بأن الحرية الشكلية هي التجسيد الكامل لمفهوم الحرية ولكن الرأي قائم على أنَّ الفلسفة الرأسمالية إنما تبرر الحاجة المتقـابلة بنوع ثبـوتي مصدري علتـه الغائيـة مرتبطة بالحرية ذاتها ولأنهم يعتبرون الجوهرية في الحرية هيَ القدرة على الإستفادة من الحرية الشكلية وبذلك جعلوا الجوهرية ملزومة بالشكلية ولازمة أي أنها متأخرة رتبة حسب القدرة والإستفادة وهي علاقة مركبة من جانبين : سلبي للأول وإيجـابي للثاني والإيجابية تبرير لدور العوامل المؤثرة في الحرية إجتماعياً وفـردياً ، أمـا السلبية لأنهم يقولون بقصور المذهب الإجتماعي طاقة في توفير الحريـة الجوهـرية وكـأنما القصـور متعلق بالحرية لا بالجوهرية مع أن الحرية تتعلق بالجوهرية لا على مقدار التعلق الذاتي وإنما بالطاقة الإكتسابية المتعلقة بها للزوم الشـرط في ذلك ، وربـطهم المسؤولية بهـا وكأنما الشعور متعلق بالواحدة الموزعة على الفرد .

ولكن هل القول بالحرية الشكلية كافياً في الممارسات العقائدية ؟

والجـواب يتعلق بذات العقـائد وهـل هي ثابتـة أم متغيرة ؟ مـع معرفـة كلا الوضعين تقديماً وتـأخيراً وطبيعي أن مـوقـف الرأسمـالية السلبي من فكـرة الضمان

---

(١) اقتصادنا ص ٢٧٢ ، وأسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ص ٤٧ .

والحرية الجوهرية كان نتيجة حتمية لموقفها الإيجابي من الحرية الشكلية .

« وبينما أخذ المجتمع الرأسمالي بالحرية الشكلية وطرح الحرية الجوهرية وفكرة الضمان جانباً وقف المجتمع الإشتراكي موقفاً معاكساً إذ قضت الإشتراكية الماركسية فيه على الحرية الشكلية بأقلية جهاز دكتاتوري يتولى السلطة المطلقة في البلاد »[1] .

ج ـ **الغاء الأديان** : في استعراضنا للأسس السياسيَّة في النظام الرأسمالي ، تعتبر قضية الدين مهمة لاعتبارات داخلة في التفسير الموضوعي للحياة وللواقع الإنساني وعقله التدبيري ولا ينكر أن المسألة معلقة بالنظرية السياسية والفلسفة السياسية للرأسمالية .

فقوانين الأصالة الفردية والملكية والحرية الشكلية كلها حاجات ترتبط بالإنسان واعتقاده الشخصي وعلاقته بالمجتمع والدَّولة وحينها تتحول النظرية سلوكياً إلى عمل واقع بالقوة لقبول القوانين المجعولة وضعاً في ترسيخ مبدأ الأصالة الفردية بما هي حاكم مطلق حقه في التصرف قائم على امتلاكه للقدرة ، وهذا السلوك كما أنه مرفوض بنظرية الإنسجام الطبيعي فهي مخالفة بالنظم الإجتماعية ، وهذه لا تقر بالمقولة السابقة إنما تعزز مبدأ (روسو) في العقد الإجتماعي الذي هو تأكيد للحقوق بالكيفية العامة والتطبيق الخاص أي أن ذاتية (ميكيافيلي) حاكمة بالتطبيق على مبدأ (روسو) ، وهذا الحكم قهري بفعل العوامل السياسية التي تتحرك تبعاً للمذهب الرأسمالي في عملية النماء وتضخيم الثروة والإحتكار والإستهلاك والمغالبة على الباطل بطرق غير قانونية كاستغلال فائض القيمة وتصريف الحقوق المجهولة والنسب الربوية وظاهرة تعاطي الرشوة كلها معززة للمبدأ (الميكافيلي) ومحطمة كل ظاهرة ومبدأ يقوم على أساس التعامل الديني ، ولنفس الشعور جعلت الظواهر الدينية طقوساً تابعة بالتصرف للحرية الشخصية واعتبرت نظرية الملك والعدالة وحق التصريف السياسي مقسّمة حسب الحق الأولي للنظرية ، ولعل الفلاسفة الأوروبيين والمفكرين اللاهوتيين وجدوا حراجة مقدمة في تقديم الحق الشخصي واعتباره مطلقاً حسب قانون الإرادة الخاصة التي هي مقدمة بالإختيار على الحق المطلق بصفته الإلهية ،

(١) اقتصادنا ص ٢٨٩ .

ولكن قوانين تحكيم الحقوق المدنية والشخصية قامت بدرجة متفاوتة على جزئيات للحق المطلق ولكنها تابعة بالضرورة لتفسير المشرع حسب الحاجات العرفية الإجتماعية التي توحي في بعضها للنسخ والتبديل ، إن الغاء الدين من الحياة الإجتماعية عقد حالات المجتمع وزاد في صعوبة الحل لأنه الزم المجتمع والفرد بقبول صيغة إنفكاك بين العقل الفطري المرتبط بالعقل الفعال والعقل الوضعي المرتبط بنظام الرأسمالية ومبادئها البرجوازية ولهذا أصبحت عملية العجز الإجتماعي والإقتصادي وظاهرة التمرد على القوانين والإنحلال الخلقي حضارياً والنظر بازدراء للتراث الذي هو تحكم غير اختياري لطبقة رجال الدين التي هي في الواقع وحسب ما صرح به علماء فلسفة التاريخ بأنها كانت عملية الرُّد العكسي للواقع المعاصر وللظاهرة اللادينية في أوساط المجتمع .

فقد كتب بولس : « سواء أكان قد تعلم هذه الأمور من العقل وحده أم من الكتاب وحده فإن الله هو الذي علمه أياها بالفعل »[1] .

ولكنه أيضاً ثبت أن رجال الدين المسيحيين كانوا عمال دنيا وطلبة منافع ذاتية تحركها انفعالات نفسية خاصة ؛ وإن كان صحيحاً أن جميع الناس يحرصون على منفعتهم ولكن رجال الدين الكنسي لا يفعلون ذلك حسبما يمليه العقل السليم بل تدفعهم دائماً شهوة اللذة وانفعالات النفس المعقدة : « التي لا تأخذ المستقبل في حسابها ولا تعمل حساباً إلا للذاتها »[2] .

(١) رسالة إلى أهالي غلاطية ٥ : ٢٢ .

(٢) رسالة في اللاهوت والسياسة ص ٢١٠ .

القسم الثالث

نَظَرِيَّةُ الحُكمِ والدَّولةِ في الإسْلام

توطئة في المقام : إن ظاهرة الدولة هي في الواقع البناء الإجتماعي المميَّز لواقع الوجود الإنساني الحضاري ، وهي ذلك الوجود الذي يُعنى بصورة خاصة بسيادة القانون وتقدم الحياة العامة والنظام العام وتصريف الشؤون العامة أي إنها جزء اختصاص لصالح المجموع .

وهي ليست فرداً أو هيئة أفراد بل مجموعة مؤسسات مركبة كجهاز آلي على قمة المجتمع ، وهي آلة شادها الإنسان وتستخدم فيها عقول البشر وطاقاتهم وليست لها قيمة بغير الإنسان ، مع أنها تجسيد راق للعقل وللتكوين الرفيع غير الذاتي المستديم الذي يمكن أن تعتبر وظيفته عقلية من الدرجة الثانية بمعنى أن فعالية العقل يقيدها القانون وجهاز الأنظمة العامة .

والدولة ليست تجسيداً أعلى للفكرة كما اعتقد (هيغل) ، ولا هي نوع من الإنسان الكامل الجماعي ، وهي أداة لخدمة الإنسان فوضع الإنسان في خدمتها إنما هو انحراف سياسي ، ولأن الإنسان ليس من أجل الدولة بأي حال بل الدولة تكون من أجل الإنسان . إذا تم هذا فنقول :

« إن الدولة ظاهرة إجتماعية أصيلة في حياة الإنسان وقد نشأت هذه الظاهرة على يد الأنبياء ورسالات السماء واتخذت صيغتها السوية ومارست دورها السليم في قيادة المجتمع الإنساني وتوجيهه من خلال ما حققه الأنبياء في هذا المجال في تنظيم إجتماعي قائم على أساس الحق والعدل يستهدف الحفاظ على وحدة البشرية وتطوير نموها في مسارها الصحيح »[1] .

---

(١) لمحة فقهية ص ١٠ .

ومن خلال هذا النص يتبين لنا بأنّ الدَّولة من حيث النشوء وليدة الفكر النبوي أو هي توأم لوجود الرسالة وبالتالي فهي متعلقة بهدف الرسالة في البناء الإجتماعي والقانوني لتنظيم الحالة الإجتماعية بما يوفر على الصعيد الحقيقي أطراً للعلاقات القائمة على أصل النظام الذي هو روح مترشحه عن الرسالة وأهدافها العظيمة ، وبالتالي فهي ترفض النظرية الذرائعية أو نظرية الجوهر إذ الهدف هو قانون عام يستهدف البناء العام وليست هي مقابلة للوجود بإطار معين له حدوده الخاصة وبرامجه المعينة إذ ذلك هو يكون الرأي الذي اعتبره (هيغل) فكرة مبدئية في نشوء الدولة ، وليست هي عبارة عن مؤسسة للخدمة العامة كما عن (لاسكي)[1] وبذلك تختزل نظرية الإنسان والمصلحة لأنها في الواقع ما هي إلا نظرية الجوهر أو المطلق لذلك يعزز المفهوم التقليدي عن الدولة وهو تعزيز من دون وجه حق ، وبالتالي فليست نظرية (أ . اسمين) هي صاحبة تجسيد المبدأ العام إذ تعتبر الدولة تجسيداً قضائياً للأمة . وهذا الرأي وإن كان جزؤه الخاص يعبر عن نظرية (جان بودان) في السيادة لكنه مع ذلك يوضح نظرية (جون أوستن) في الرد على (هوبز) ونظرته للإنسان الخاصة . وبالتالي فقد قلبت الفكرة المطلقة عن الدولة الرمز إلى حقيقة مادية ذات جوهر .

وعلى حد هذه النظرية فإن الدولة تعتبر كائناً ميتافيزيقياً أو شخصاً ، وهي كل تجاه ذاتها ، أي أنها الكل السّياسي الحقيقي في أعلى درجات وحدته وفرديته ، ولذا فإنها تستوعب في ذاتها الكيان السياسي الذي تنبثق منه ، مثلما تستوعب كل الإرادات الفردية والخاصة التي ولدت في رأي (جان جاك روسو) ـ الإرادة العامة ـ لكي تموت الإرادات وتبعث بصورة خفية في إطار الوحدة العامة كما تتمتع الدولة بسيادة مطلقة كصفة جوهرية وكحق لها[2] .

وقال الشهيد (الصدر (قدس سره)) :

فمن ناحية تكون الدولة ونشوئها تاريخياً ترفض إسلامياً نظرية القوة والتغلب ونظرية التفويض الإلهي للجبارين ونظرية العقد الإجتماعي ونظرية تطور الدولة عن العائلة ونؤمن بأنّ الدولة ظاهرة نبوية وهي تصعيد للعمل النبوي بدأت في مرحلة

---

(١) قواعد العلوم السياسية ص ٦٩ .

(٢) نظرية كلسن في سيادة القانون ص ٩٥ .

معينة من حياة البشرية .

ومن ناحية وظيفة الدولة نرفض إسلامياً المذهب الفردي أو مذهب عدم التدخل المطلق ـ أصالة الفرد ـ والمذهب الإشتراكي أو أصالة المجتمع ونؤمن بأن وظيفتها تطبيق شريعة السماء التي وازنت بين الفرد والمجتمع وَحَمَتْ المجتمع لا بوصفه وجوداً (هيغلياً) مقابلاً للفرد بل بقدر ما يعبر عن أفراد وما يضم من جماهير تتطلب الحماية والرعاية ومن ناحية شكل الحكومة تعتبر الحكومة قانونية أي تتقيد بالقانون على أروع وجه لأن الشريعة تسيطر على الحاكم والمحكومين على السواء .

كما أنَّ النظرية الإسلامية ترفض الملكية أي النظام الملكي وترفض الحكومة الفردية بكل أشكالها وترفض الحكومة الأرستقراطية وتطرح شكلاً للحكم يحتوي على كل النقاط الإيجابية في النظام الديمقراطي مع فوارق تزيد الشكل موضوعية وضماناً لعدم الإنحراف ، فالأمة هي مصدر السيادة[1] .

وهذا البيان يمثل الحق الطبيعي والتنظيم الطبيعي للفرد والمجتمع وهي قواعد تدرك على أنها موجودة بالتعين والوضع الحتمي ، وهذا الحق هو حق شرعي مطابق للسلوك والقانون وهو ليس قابلاً للتجزئة إذ أنه عام شامل يرتبط بالوجود والعقل ، والعقل هنا شيء طبيعي كما أنَّ المجتمع شيء طبيعي وبذلك ينتفي قول (هوبز وروسو) على أنَّ الفرق بين المجتمع والطبيعي اختلاف بالماهية وهو تصوير فيه أكثر من خدشة واحتمال لأن ذلك بحد ذاته قائم بالانفعال مما يجرد الفرد الشعور بالواقع بأثر العقل وذلك يوحي بأن الدولة تمثل القوة ويساء استعمالها لا لحفظ النظام من خلال القانون بل لحفظ السلطان على حساب القانون وهذا معناه كبت مقنن للديمقراطية التي هي نظام للحكم الذي يستطيع تحقيق قدر لائق من الحرية « فالديمقراطية هي اتحاد الناس في جماعة لها حق مطلق على كل ما في قدرتها »[2] .

نظرية الحكم والدولة في الإسلام

إنَّ السُّؤال الذي يُطرَحُ بإلحاح هو :

لماذا الحكومة ؟ وهل أنها ضرورية بذاتها ؟ وهل يمكن الإستغناء عنها ؟ وهل

---

(١) لمحة فقهية ص ٣٤ ـ ٣٦ .

(٢) رسالة في اللاهوت السياسة ص ٣٨٢ .

يمكن الغاء دورها في المجتمع ؟

وللمقدمة في الجواب نذكر ما أوردناه في كتابنا الموسوم (بوقعة كربلاء) كما يلي :

إنَّ قيمة الحضارة إنما تُقاس تبعاً لقوتها وقدرتها والعوامل التي صنعتها والعقائد التي تحملها ، والحكومة التي كانت تسيّرها .

فامتياز بعضها عن البعض الآخر إنما هو رهن لفهمها لواقع الحياة بما هي صياغة منظمة وحالة مدروسة لكل قوى التحريك والجعل مستفيدة من أقصى درجات المعرفة في إدارة وتقنين حياتها اليومية ولهذا فقد يعبر عنها بأنها : إنما تمثل الأثر التابع لقدرة الإنسان على صنع الحياة وترتيب أوضاعها العامة . ولا ريب أن الترتيب إنما يتبع قدرة الإنسان على امتلاك زمام الأمور في أي تركيب وعلى أية هيئة ، ونعني بذلك إخضاع حياة الإنسان إلى تقنين منضبط تحكمه الإرادة صاحبة التوجيه المدرك لمفاهيم الضبط القانوني ، لأنها تجعل مع ذلك البرامج اليومية سنناً مضافة تناسب المطلب العام في وضع الجماهير السلوكيّ والإنضباطيّ المهذّب الذي يحترم .

القانون باعتباره مصدراً لتوزيع السلطات وتنظيمها بالشكل الذي يناسب الحاجة . ويظهر أنَّ الحكومة هي القوة القادرة على امتلاك مصدر القدرة وإخضاعه للإرادة العامة وحسب ما تمليه عليه من تشاريع تارة تمثل الجماعة القوية (أو الأكثرية) أو مصالح الأطراف المتنازعة . وبما أنَّ الحكومة من طورها البدائي إلى أكمل صورة مثلها الدستور هي :

السلطة العليا التي تتمكن فرض إرادة العامة على الخاصة مع الحفاظ على قوة الخاصة وبالعكس ، نظرة الناس إليها كمصدر إلهام مقدس إما من الوجهة الدينية أو أنها أداة من أدوات التنفيذ للقانون العام ، تعدد مراكز الضبط الإجتماعي والتوازن العام فيها بما هي ، سلطة تشريعية ، سلطة تنفيذية ، سلطة قضائية ؛ إن قيام الحكومة أثر وفعل متقابلان بين الحياة الإجتماعية وحاجة الناس. ولهذا يبقى مفهوم الحكومة من أدق المفاهيم المعبرة عن صورة التبادل الصحيح بين السياسة بطورها العام وشكلها الخاص .

وبعدما تقدم من بيان يصبح الجواب على السؤال كالآتي :

الحكومة ضرورية ولازمة لأي مجتمع لأنها :

١ ـ القادرة على تحكيم العدالة والمساواة وتنظيم شؤون الناس بما يضمن حقوقهم المتبادلة وبمختلف الظروف .

٢ ـ القادرة على تحكيم القوانين سواء منها الإلهية والدينية أو القوانين الوضعية .

٣ ـ القادرة على تنظيم الأجهزة الخاصة بحقوق الناس ، كالجهاز المالي ، الجهاز الإداري الجهاز القضائي أو الحقوقي .

أما فيما يتعلق بالجهاز المالي :

وهي السيطرة الموزونة والعادلة في تصريف العطاء مراعية الأحوال العامة كالقرب والبعد مع النظرة العامة وبالتساوي في ذلك وتنسيق عمل الناس عبر الحالات التالية :

في حالة الحرب : وتقسيم الحرب إلى داخلية وخارجية كما نصت على ذلك البحوث الفقهية في تشخيص العدو الذي يثير الحرب .

في حالة السلم : كتقسيم الموارد القادمة إلى بيت المال تارة كونها حقوق الله وأخرى موارد طبيعية وأخرى ضرائب الخراج والجزية وما شابه من هذه الضرائب التي تؤخذ لتنسيق الوضع العام داخل الجهاز المالي .

الأصول الإختيارية في توزيع الثروة مع مراعاة الإحتياج والطلب والإستقرار في السوق الإقتصادية .

فيما يتعلق بالجهاز الإداري وهي تلك السلطة المخولة في السيطرة على أسلوب العمل الجماهيري والوظيفي داخل جهاز المؤسسة الحاكمة مراعية في ذلك الإختيار المناسب الذي يوفق بالنظر إلى القانون الدستوري الإسلامي وشرائط الحاكم الثمانية التي ذكرناها باعتبارها واجبة الوجود واللزوم ، وهو جهاز ضخم ومن أدق الأجهزة العاملة بعد سلطة ـ الولي الفقيه ـ لأنه :

ينظم العلاقات العامة ويصون الحقوق المتعلقة بالفرد والجماعة ، والمسؤول عن تنظيم الحركة السيرية الإنمائية والتنفيذية وجميع المشاريع التي تتعلق بين الحكومة والشعب . والمسؤول عن تنفيذ القوانين الدستورية مع مراعاة الدقة في مسائل

الإختيار وعلاج الأمور بما يتناسب وحجم الأمور المطروحة والدستور الإسلامي إلى غير ذلك من الشؤون والمسؤوليات العظام التي تعتبر مقيدة بفعل نظام التشريع والتنفيذ

وأما فيما يتعلق بالجهاز القضائي ، وهو من أدق الأجهزة واخطرها لأنه :

الحاكم على الأجهزة الأخرى والمطبق للقوانين والحدود والأحكام والتي تعتبر بالفعل مصدر حفظ حقوق الناس من الظالمين[1] وهو مرتبط مباشرة بالفقيه الولي القائد .

إذن فالحكومة إنما هي وجود تتطلبه الحاجة الإجتماعية من خلال العقل التكويني ، وهي أشد ضرورة عند المسلمين لأنها تمثل البناء التحتي لتطبيق النظرية والمذهب الواقعي ، فبها يمكن أن تسجل إنجازات المذهب الإيجابية الهادفة من خلال عقد الوجود الطبيعي إلى سير تكاملي يحقق الحاجات التي هي من صلب العقل الإجتماعي ، وذلك متعذر بدون الحاكمية الفعلية وهذه مرتبطة بفنون وإجراءات قانونية وربما عقيدية في جوانب منها ، ولهذا فهي شرط لتحققها من الناحية الفعلية ، وبها تصبح النظرية قيد التطبيق والممارسة ، ولا يعقل أن يتم ذلك مجرداً عن الواقع بل هو من لوازمه الطبيعية المتفرع منها شروط نفسية واجتماعية ووجودية لازمة لمن له حق صلاحية التطبيق للقانون الدستوري الإلهي ، وهذه الشروط وإن اختلف في تفريعاتها إلا أنها على المستوى الكلي عامة اشترك الجل في تثبيتها طبعاً باستثناء نظرية الإمامة الخاصة لدينا ، وما دونها فداخل ضمن تفصيلات البحوث الشرطية للفقهاء .

ولعل المذهب الواقعي نظرياً وسياسياً يحمل الإتجاه الذي ذهبنا إليه ولا غير كما لا يخفى على أهله ، مع أننا جعلنا الموازين السياسية هي ذات القوانين الفقهية للأصل ولثبوت القاعدة من هذا الجانب ، ولشرط التلازم بين العلة والمعلول في المذهب مما جرنا على تقييم الظاهرة السياسية من الناحيتين العقلية والنقلية وحدود تلك الظاهرة الواقعية من خلال النظرية والتطبيق ومبدأ الشورى باعتباره أصل حيوي في النظرية وأعطينا دليل الواقع العلمي مستفيدين بالطريقة الإستقرائية الجديدة في

---

(١) انظر كتاب وقعة كربلاء ص ١٢١ ـ ١٣٦ .

إثبات المطلب من الناحيتين .

وعليه فالأمر الولائي عملية ، غاية الإهتمام والنظر ، وقد جرت العادة أن تدرس البحوث الفقهية بشيء من التفصيل دون اهتمام واضح بالأمر الولائي ولذا جاءت كلمات الأعاظم في هذا المجال مختصرة أو كلية ، ومع دعوتنا لاستفراغ الجهد في إظهار الفكرة بأوسع من المدى المتعارف ، لكننا ركزنا الجهد على ثلاث حقائق في الأمر قائمة بدرجة على طول القضية الفقهية في هذا المجال ورتبنا صيغ القبول العقلي وقانون التلازم الفطري بين الضرورة الولائية والضرورة الإجتماعية وثبت أن القضية بموضوعها ترتب الواقع حسب مفاهيم العقل الإجتماعي الذي تشرطه الأحوال الإجتماعية بقانون الكل الطبيعي وهو داخل في سياق النظرية من الناحية الواقعية :

تنبيه : هناك عدة أنواع من الحكومات المعروفة في الأعصار المختلفة منها :

١ ـ الملكية المطلقة الإستبدادية .

٢ ـ الملكية المشروطة المستحدثة في الأعصار الأخيرة بأن تعتبر الملكية حقاً ثابتاً وراثياً ولكن الملك محدود ومقيد كما في (انكلترة) .

٣ ـ الحكومة الإشرافية .

٤ ـ الحكومة الإنتخابية التي تحصر حق الإنتخاب بطبقة خاصة معينة كما في انتخاب (البابا) من قبل (البطارقة) .

٥ ـ الحكومة الديمقراطية التي تعتمد على الانتخاب .

٦ ـ الحكومة الإنتخابية الشعبية التي تقوم على أساس فكرة أيديولوجية خاصة . ولا مجال لبحث الموضوع بتفصيل لأنه خارج عن هدف الكتاب كما تعلم .

٧ ـ الحكومة الإسلامية ـ ونعني بها ولاية الفقيه أو المذهب الواقعي

١ ـ النظرية من الناحية الواقعية :

قال العلامة (الحليّ) (طاب ثراه) في (التذكرة) في قتال أهل البغي :

« تنعقد الإمامة بالنص عندنا على ما سبق ولا تنعقد بالبيعة خلافاً للعامة بأسرهم فإنهم أثبتوا إمامة (أبي بكر) بالبيعة ووافقونا على صحة الإنعقاد بالنص لكنهم جوّزوا انعقادها بأمور :

آحدها البيعة . . الثاني استخلاف الإمام قبله وعهده إليه كما عهد (أبو بكر إلى عمر) . . الثالث القهر والإستيلاء الخ »[1] .

لا يخفى أن شرط الإمامة الكبرى عندنا هو النص من (الله) سبحانه وتعالى أو من (رسول الله) (ص) ، ونقصد بالنص التعيين لمركز الولاية وليس هو من قبيل الأمور العامة أو الإرشادية المحضة وهذا ثابت لا خلاف فيه وقد جاءت الروايات بالتواتر من الفريقين كما في خبر (عمران بن الحصين) عن النبي (ص) :

« ما تريدون من علي إن علياً مني وأنا منه وهو ولي كل مؤمن من بعدي »[2] .

إلى حديث الغدير إلى غيرها من الروايات التي تثبت النص لهم ، ولكن البحث لا يدور حول الولاية من الناحية الواقعية لأن ذلك أمر لا محيص عنه ثابت بالنسبة للأئمة الإثني عشر (ع) .

إنما الحديث حول النص على الفقهاء وهل تكون ولايتهم منصوصة كما في مقبولة (عمر بن حنظلة) أم لا ؟ بل عن طريق انتخاب الأمة للفقيه الجامع للشرائط ! للجواب على السؤال يقتضي التنبيه إلى ما يلي :

اختلفت آراء الفقهاء في هذه المسألة ومنهم من قال أن عموم المقبولة والروايات الأخرى تشمل حالهم في التنصيب المولوي كما عن (النراقي) الذي قال :

« والدليل عليه بعد ظاهر الإجماع حيث نص به كثير من الأصحاب يظهر منهم كونه من المسلمات ما صرحت به الأخبار المتقدمة من كونه وارث الأنبياء وأمين الرسل . . . فإن من البديهيات التي يفهمها كل عامي وعالم ويحكم بها بأنه إذا قال نبيّ لأحد عند مسافرته أو وفاته فلان وارثي ، ومثلي وبمنزلتي ، وخليفتي ، والحاكم من قبلي عليكم والمرجع لكم في جميع حوادثكم وبيده مجاري أموركم وأحكامكم وهو الكافل لرعيتي له كل ما كان لذلك النبي في أمور الرعية وما يتعلق بأمته بحيث لا يشك فيه أحد ويتبادر منه ذلك ، كيف لا مع أن أكثر النصوص الواردة في حق الأوصياء المعصومين المستدل بها في مقامات إثبات الولاية والإمامة المتضمنين لولاية

(١) تذكرة الفقهاء ص ٤٥٣ .

(٢) الترمذي الحديث ٣٧٩٦ .

جميع ما للنبي فيه الولاية ليس متضمناً لأكثر من ذلك سيما بعد انضمام ما ورد في حقهم أنهم خير خلق الله بعد الأئمة وأفضل الناس بعد النبيين وفضلهم على الناس كفضل الله على كل شيء وكفضل الرسول على ادنى الرعية »[1] .

وهذه الولاية كما ترى من تصريح (النراقي) مطلقة ، ولكن التحديد جاء في كيفية الإطلاق وهل هو عام يشمل الأموال والأنفس ؟ وللفقهاء هنا تراجيح واحتمالات نذكر منها ما يلي :

قال الإمام الخميني مد ظله العالي « ثم إنه قد أشرنا سابقاً إلى أنَّ ما ثبت للنبي (ص) والإمام (ع) من جهة ولايته وسلطته ثابت للفقيه ، وأما إذا ثبت لهم (ع) ولاية من غير هذه الناحية فلا ، فلو قلنا بأن المعصوم (ع) له الولاية على طلاق زوجة الرجل أو بيع ماله أو أخذه منه ولو لم يقتض المصلحة العامة لم يثبت ذلك للفقيه ولا دلالة للأدلة المتقدمة على ثبوتها له حتى يكون الخروج القطعي من قبيل التخصيص »[2] .

إذن فالولاية بالأمور السياسية والإجتماعية والقضائية ثابتة للفقيه بحكم العقل والشرع ولكن الإستقلالية المطلقة في الأحكام الولائية ، أو قل ما ثبت للإمام (ع) يثبت للفقيه فهو مورد إشكال وتوقف بل ما عن العلامة بحر العلوم في بلغة الفقيه (ج ٣ ص ٢١٧) تحديد معنى الإستقلالية المطلقة حتى للمعصوم (ع) وعنده الأمر يحتاج إلى نظر وتأمل .

ويقول شيخنا (الأستاذ) مد ظله :

« ولاية الفقيه تنعقد إما بالنصب من الجهة العليا وإما بانتخاب الأمة فلها طريقان عندنا وإن كان اعتبار الثاني في طول الأول وفي طول الشروط المذكورة ، فلا مجال للإنتخاب مع وجود الإمام المنصوب من قبل (الله) أو من قبل (الرسول (ص)) ولا مجال أيضاً لإنتخاب الفاقد للشروط مع وجود الواجد لها »[3] .

---

(١) منية المريد للشهيد الثاني (قدس سره) .

(٢) كتاب البيع ج ٢ ص ٤٨٩ .

(٣) الحكومة الإسلامية مخطوط .

فلو ثبت أن الأئمة (ع) نصبوا الفقهاء الواجدين للشرائط بالنصب العام وبعنوان الولاية الفعلية فهو وإلا وجب على الأمة تشخيص الفقيه وترشيحه وانتخابه إما بمرحلة واحدة أو بمرحلتين بأن ينتخب أهل كل صقع وناحية بعض أهل الخبرة ثم يجتمع أهل الخبرة وينتخبون الفقيه الواجد للشرائط والياً على المسلمين :

« والظاهر كون الثاني أحكم وأتقن وأقرب إلى الحق » وكيف كان فالفقيه الجامع للشرائط هو المتعين للولاة إما بالنصب أو بالانتخاب .

« ولا يخفى أن مساق كلمات الأعاظم والأعلام في تأليفاتهم كان إلى تعيّن النصب وكون الطريق منحصراً فيه ولم يكونوا يلتفتون إلى انتخاب الأمة فعندهم الفقهاء ، منصوبون من قبل الأئمة المعصومين (ع) بالنصب العام »[1] .

فقد قال في (العوائد) :

« وأما غير الرسول وأوصيائه فلا شك أنَّ الأصل عدم ثبوت ولاية أحد على أحد إلا من ولّاه الله سبحانه أو رسوله أو أحد من أوصيائه على أحد من أمر ، وحنيئذٍ يكون هو ولياً على من ولاه فيما ولاه فيه »[2] .

٢ ـ الواقعية دليل الفعلية :

إنَّ البحث حول النصب العام للفقهاء الجامعين للشرائط إثباتاً يتوقف على صحته في مقام الثبوت ، فلو فرضنا أنه وجد في عصر واحد أكثر من مئة فقيه جامع للشرائط فإذا كان النصب عاماً لشمل الجميع ويكون جميعهم مشمولين بنحو الإستغراق فيكون لكل واحد منهم بانفراده الولاية الفعلية وحق أعمالها مستقلاً وهذا يوجب الهرج والمرج كما يأتي بيانه ، وقلتم بأنَّ النصب عام ولكن المقصود في جواز إدارة أعمال الولاية واحد للزم أن يكون التخصيص في ذات النصب يعني مع عموم القول يخصص فقيه يمتلك شرائط معينة تعلو على ما يمتلك الباقين وبذلك يكون المنصوب واحداً وليس الجميع ، فلو قلتم إنما النصب عام وإنما التقييد يأتي باتفاق العموم أي أن الدليل من خارج وهذا ليس من النصب ، ولربما كان النصب للولاية

---

(١) الحكومة الإسلامية مخطوط .

(٢) عوائد الأيام ص ١٨٨ .

هو المجموع من حيث المجموع فيكون المجموع بمنزلة إمام واحد ويجب إطباق الكل في أعمال الولاية .

ويجيب الأستاذ آية الله العظمى المنتظري متع الله المسلمين بطول بقائه بما يلي :

« الاحتمال الأول قبح هذا النصب على الشارع الحكيم فإن اختلاف أنظار الفقهاء غالباً في استنباط الأحكام وفي تشخيص الحوادث اليومية والموضوعات المبتلى بها ولا سيّما الأمور المهمة منها مثل موارد الحرب والصّلح مع الدول والأمم المختلفة مما لا ينكر ، فعلى فرض نصب الجميع وتعدد الولاة بالفعل لو تصدى كل واحد منهم للولاية وأراد إعمال فكره وسليقته لزم الهرج والمرج ونقض الفرض ، إذ من الأغراض الأساسيّة للحكومة هو حفظ النظام وتوحيد الكلمة وقد مّرت روايات دالة على كون الإمامة نظاماً للأمة منها قوله (ع) على ما في (الغرر والدرر للآمدي) (١٠٩٥) : « الإمامة نظام الأمة » هذا مضافاً إلى دلالة الروايات على بطلان هذا الفرض ففي (الغرر والدرر) (١٩٤١) : (الشركة في الملك تؤدي إلى الإضطراب) وفي رواية (العلل) التي جاءت في الأمر الثالث من أدلة لزوم الحكومة عن (الإمام الرضا) (ع) : « فإن قال : فلم لا يجوز أن يكون في الأرض إمامان في وقت واحد أو أكثر من ذلك ؟ قيل :

لعلل : منها أنَّ الواحد لا يختلف فعله وتدبيره والأثنان لا يتفق فعلهما وتدبيرهما ، وذلك أنا لم نجد اثنين إلا مختلفي الهمم والإرادة فإذا كانا اثنين ثم اختلفت هممها وارادتها وتدبيرهما وكان كلاهما مفترض الطاعة لم يكن أحدهما أولى بالطاعة من صاحبه فكان يكون في ذلك اختلاف الخلق والتشاجر والفساد ، ثم لا يكون أحد مطيعاً لأحد إلا وهو عاص للآخر فتعم المعصية أهل الأرض ، ثم لا يكون لهم مع ذلك السبيل إلى الطاعة والإيمان ويكونوا إنما أتوا في ذلك من قبل الصانع الذي وضع لهم باب الإختلاف والتشاجر أذ أمرهم باتباع المختلفين .

ومنها أنه لو كانا إمامين كان لكل من الخصمين أن يدعو إلى غير ما يدعو إليه صاحبه في الحكومة ثم لا يكون أحدهما أولى بأن يتبع من صاحبه فتبطل الحقوق والأحكام والحدود .

ومنها أنه لا يكون واحد من الحجتين أولى بالنطق والحكم والأمر والنهي من الآخر ، فإذا كان هذا كذلك وجب عليهما أنْ يبتدئا بالكلام وليس لأحدهما أن يسبق صاحبه بشيء إذا كانا في الإمامة شرعاً واحداً ، فإذا جاز لأحدهما السكوت جاز السكوت للآخر مثل ذلك ، وإذا جاز لهما السكوت بطلت الحقوق والأحكام وعطلت الحدود وصار الناس كأنهم لا إمام لهم »[1] وقد مرَّ البحث في سند الحديث فراجع .

وآثار الصدق والحقيقة ظاهرة على مضمونه فكم قد سفكت الدماء المحترمة وهتكت الأعراض وتعطلت مصالح المسلمين في موارد اختلاف الولاة النافذين وإن كانوا بأنفسهم مقدسين منزهين كما لا يخفى على أهل الدراية والإطلاع على الحوادث التاريخية .

وفي صحيحة الحسين بن أبي العلا : « قلت لأبي عبدالله (ع) تكون الأرض ليس فيها إمام ؟ قال : لا ، قلت : يكون إمامان ؟ قال : لا إلا واحدهما صامت »[2] .

وفي البحار عن الصدوق في (كمال الدين) بسند صحيح عن ابن أبي يعفور أنه سئل أبا عبدالله (ع) هل يترك الأرض بغير إمام ؟ : « قال : لا ، قلت فيكون إمامان ؟ قال : لا إلا واحدهما صامت »[3] .

وفيه أيضاً عنه بسند موثق عن هشام بن سالم قال : « قلت للصادق (ع) : هل يكون إمامان في وقت ؟ قال : لا إلا أن يكون أحدهما صامتاً مأموماً لصاحبه ، الآخر ناطقاً إماماً لصاحبه وأما أن يكون إمامين ناطقين في وقت واحد فلا »[4] .

وفيه أيضاً عن (بصائر الدرجات) بسنده عن عبيد بن زرارة قال : قلت لأبي عبدالله (ع) : ترك الأرض بغير إمام ؟ قال : لا ، قلنا : تكون الأرض وفيها إمامان ؟ قال : لا إلا إمامان أحدهما صامت لا يتكلم ، ويتكلم الذي قبله والإمام

---

(١) العيون الباب ٣٤ والعلل الباب ١٨٢

(٢) اصول الكافي ج ١ ص ١٧٨ .

(٣) البحار ج ٢٥ ص ١٠٦ .

(٤) البحار ج ٢٥ ص ١٠٦ .

يُعرف الإمام الذي بعده »[1]إلى غير ذلك من الروايات فراجع .

وأمير المؤمنين (ع) مع كراماته الباهرة وفضائله الظاهرة لم يكن يتدخل في الأمور الولائية في عصر النبي (ص) إلا بإذنه وتحت أمره ونظره وكذلك سيد الشهداء (ع) في عصر الإمام المجتبى (ع) .

وفي خبر (عمران بن الحصين) عن النبي (ص) : « ما تريدون من عليّ إن علياً مني وأنا منه وهو ولي كل مؤمن من بعدي »[2] .

فجعل الولاية له (ع) من بعده ، وإذا لم تصح ولاية إمامين معصومين في عصر واحد مع عصمتهما فكيف تصح الإمامة والولاية الفعلية المطلقة لعشر فقهاء مثلاً في عصر واحد على أمة واحدة ؟! كيف ؟! ﴿ولو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ فكيف بتعدد الولاة والسلطات البشرية ؟ وصرف اشتراط الأعلمية في الوالي على القول لا يكفي في رفع المحذور لإمكان التساوي في العلم ولاختلاف أنظار الأمة وأهل الخبرة في تشخيص الأعلم كما هو المشاهد خارجاً في أعصارنا ، ولا يرد هذا الاشكال على نظرية الإنتخاب لكون الملاك فيه هو الأكثرية كما يأتي بيانه . .

والحاصل أن مضار تعدد الحاكم وتكثير مراكز القرار والتصميم في وقت واحد مع اختلاف الآراء والأنظار كثيرة جداً ولا سيما المواقع الحساسة ومظان التصادم والقتال والحرب والإصلاح . فنصب ولاة بالفعل متعددين مستقلين لعصر واحد وصقع واحد إعانة على التنازع والتشاجر فلا يصح من الشارع الحكيم . نعم لو كان تدخل الفقهاء منحصراً في الأمور الجزئية المحلية كتعيين القيم للصغار والمجانين مثلاً كما لعله هو المأنوس في أذهان الأكثر من عنوان ولاية الفقيه أمكن منع التشاجر والنزاع . ولكن محل البحث هو تصدي الفقيه لجميع شؤون الحكومة في مجتمع المسلمين وترسيم الخطوط الكلية لجميع البلاد والعباد ، وحينئذٍ فمضار تعدد مركز القرار ظاهرة واضحة ، وبالجملة فاللازم فرض موضوع البحث وسيعاً بسعة بلاد المسلمين ونفوسهم ، هذا كله بالنسبة إلى الإحتمال الأول ، ويرد على الإحتمال الثاني :

---

(1) البحار ج ٢٥ ص ١٠٧ .

(2) الترمذي الحديث ٣٧٩٦ .

أولاً : إنه كيف يعين من له حق التصدي فعلاً ؟ فإن لم يكن طريق إلى تعيينه صار الجعل لغواً وهو قبيح وإن كان بانتخاب الأمة أو أهل الحل والعقد أو خصوص الفقهاء لواحد منهم صار الإنتخاب معتبراً ومعياراً لتعيين الوالي فوجب إعماله وتعيين الوالي به اللّهم إلا أنْ يقال أنَّ النصب أيضاً مما لا بد منه لمشروعية الولاية وانتهائه إلى الله تعالى ، فالنصب للمشروعية والإنتخاب لتعيين من له التصدي فعلاً ولكن نقول إنه على أي حال فغير المنتخب لا يجوز له التدخل كما هو المفروض .

وثانياً : إنَّ جعل الولاية حينئذٍ للباقين لغو قبيح . نعم الشأنية والصلاح ثابتة للجميع .

ويرد على الإحتمال الثالث : إنه كيف يعين من جعل له الولاية الفعلية فإن لم يكن طريق إلى التعيين صار الجعل لغواً وهو قبيح ، وإن قيل إنه بالإنتخاب ، قلنا فيصير النصب لغواً والإمامة انعقدت بالانتخاب لا به اللهمَّ إلا أن يُقال بالجمع بينهما كما مر .

فإن قلت : تتعين الحكومة الفعلية للأعلم من الفقهاء ، قلت :

أولاً : يمكن وجود شخصين أو أشخاص متساويين في العلم والفضيلة .

وثانياً : إن الناس وكذا أهل الخبرة كثيراً ما يختلفون في تشخيص الأعلم فيلزم تعدد الولاة بالفعل في عصر واحد لمنطقة واحدة فلا تحصل الوحدة والإنسجام بل يختل النظام كما مرّ فلا محيص إلا أن يقال بلزوم الإنتخاب العام وتعينّ منتخب الأكثرية للولاية الفعلية فتدبر ، ويرد على الإحتمال الرابع وكذا الخامس :

إنه مخالف لسيرة العقلاء والمتشرعة ومما لم يقل به أحد »[1] .

٣ - نظرية الإختيار :

والآن مع آراء العلماء في انعقاد الإمامة : قال (الماوردي) في (الأحكام السلطانية) :

---

(١) الحكومة الإسلامية مخطوط .

« والإمامة تنعقد من وجهين أحدهما اختيار أهل العقد والحَل ، والثاني بعهد الإمام من قبل ، فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة منهم على مذاهب شتى : فقالت طائفة :

لا تنعقد إلا لجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد ليكون الرضا به عاماً والتسليم لإمامته إجماعاً ، وهذا مذهب مدفوع ببيعة (أبي بكر) على الخلافة باختيار من حضرها ، ولم ينتظر ببيعته قدوم غائب عنها .

وقالت طائفة أخرى :

أقل من تنعقد به منهم الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة استدلالاً بأمرين : أحدهما أنَّ بيعة (أبي بكر) انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس فيها ، وهم (عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح واسيد بن خضير وبشير بن سعد وسالم مولى أبي حذيفة) والثاني أن (عمر) جعل الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضا الخمسة وهذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة .

وقال اخرون من علماء الكوفة :

تنعقد لثلاثة تولاها أحدهم برضا الإثنين ليكونوا حاكماً وشاهدين كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين .

وقالت طائفة أخرى :

تنعقد بواحد لأن (العبَّاس) قال (لعلي (ع)) : امدد يدك أبايعك فيقول الناس عم رسول الله (ص) بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان ولانه حكم واحد نافذ »[1] .

٤ - آراء العلماء في شروط الحاكم الإسلامي

ولأن الأمر الولائي لا يتحقق كما عن كلمات الأعاظم في الفقيه إلا أن يكون جامعاً للشرائط وقد اختلفت آراء العلماء والمفكرين في شروط الحاكم الإسلامي .

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي ص ٦ .

وقال (ابن سينا) ما نصه : ثم أن يفرض السابّق طاعة من يخلفـه ، وأنَ لا يكون الإستخلاف إلا من جهته أو بإجماع من أهل السابقة على من يصححون علانية عند الجمهور أنه مستقل بالسياسة ،وأنه أصيل العقل حاصلة عنده الأخلاق الشريفة من الشجاعة والعفة وحسن التدبـير ، وأنه عـارف بالشـريعة حتى لا أعـرف منه ، تصحيحاً يظهر ويستعلن ويتفق عليه الجمهور عند الجميـع ، ويسن عليهم أنهم إذا أفترقوا أو تنازعوا للهوى والميل ، أو أجمعوا على غير من وجد الفضل فيه والإستحقاق له فقد كفروا بالله .

والإستخـلاف بـالنص أصـوب فـإن ذلـك لا يؤدي إلى التشعب والتشـاعب والإختلاف ، ثم يجب أن يحكم في سنته أن من خرج فادعىٰ خلافته بفضـل قوة أو مال ، فعلى الكافة من أهل المدينة قتاله وقتله[1] .

وقـال المعلم الثاني (الفـارابي) : يجب أن تتوفـر في الرئيس الأول للمـدينـة الفاضلة اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها إحداها أن يكون تام الأعضاء ، قواها مؤاتية اعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها ، ومتى همّ بعضو ما من أعضائه عملاً يكون به فاق عليه بسهولة ثم أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه بفهمه على ما يقصده القائل وعلى حسب الأمر في نفسه ، ثم أن يكـون جيّد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه وفي الجملة لا يكاد ينساه ، ثم أن يكون جيّد الفطنة ذكياً إذا رأى الشيء بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل ، ثم أن يكون حسن العبارة يؤاتيه لسانه على إبانة كل ما يضمره إبانـة تامـة ، ثم أن يكون محباً للتعليم والإستفادة منقاداً له سهل القبول لا يؤلمه تعبُ التعليم ولا يؤذيه الكدّ الذي ينال منه ، ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح ، متجنباً بالطبع اللعب ، مبغضاً للذات الكائنة عن هذه ، ثم أن يكون محباً للصدق وأهله ، مبغضاً للكذب وأهله . ثم أن يكون كبير النفس ، محباً للكرامة : تكبر نفسه بالطبع عن كل ما يشين من الأمور ، وتسمو نفسه بـالطبـع إلى الأرفع منهـا ، ثم أن يكون الدّرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا هيّنة عنده ، ثم أن يكون بالطبع محبـاً للعدل وأهله ، ومبغضاً للجور والظلم وأهلهما ، يعـطي النصف من أهله ومن غيره ويحث

(١) الشفاء الإلهيات ص ٤٥١ ـ ٤٥٢ .

عليه ، ويؤتي مَن حل به الجور مؤاتياً لكل ما يراه حسناً وجميلاً ، ثم أن يكون عدلاً غير صعب القياد ، ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دُعي إلى العدل ، بل صعب القياد إذا دعي إلى الجور وإلى القبيح ، ثم أن يكون قويّ العزيمة على الشيء الذي يرى أنه ينبغي أن يُفعل ، جسوراً عليه مقداماً غير خائف ، ولا ضعيف النفس .

واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عُسْر ، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد ، والأقل من الناس . فإن وجد مثل هذا في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه ، بعد أن يكبر ، تلك الشرائط الست المذكورة قيل أو الخمس منها دون الأنداد من جهة المتخيّلة كان هو الرئيس . وإن اتفق أنْ لا يوجد مثلهَ في وقت من الأوقات ، أخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وأمثاله ، إن كانوا توالوا في المدينة ، فأثبتت . ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط ، ويكون بعد كبره فيه ست شرائط :

احداها أن يكون حكيماً .

الثاني أن يكون عالماً حافظاً للشرائع والسنن والسِيَر التي دبرها الأولون للمدينة ، محتذياً بأفعاله كلها حذوَ تلك بتمامها .

والثالث آن يكون له جودة استنباط فيما لا يُحفظ عن السلف فيه شريعة ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين .

والرابع أن يكون له جودة روّية وقوة استنباط لما سبيلُه أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأوّلون ويكون متحرياً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة .

والخامس أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين والى التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم .

والسادس أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب وذلك أن يكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة .

فإذا لم يوجد إنسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن وجد اثنان أحدهما

حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسين في هذه المدينة فإذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد والثاني في واحد والثالث في واحد والرابع في واحد والخامس في واحد والسادس في واحد وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل فمتى اتفق في وقت ما إن لم تكن الحكمة جزء الرياسة وكانت فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك وكان الرئيس القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك وكانت المدينة تعرض للهلاك فإن لم يتفق أنْ يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أنْ تهلك[1]

وقال العلامة الحلي في فصل قتال أهل البغي ما ملخصه : يشترط في الأمور أمور منها :

الأولى : أن يكون مكلفاً فإن غيره مولى عليه في خاصة نفسه فكيف يلي أمر الأمة ؟

الثاني : أن يكون مسلماً ليراعي مصلحة المسلمين والإسلام وليحصل الوثوق بقوله ويصح الركون إليه .

الثالث : أن يكون عدلاً .

الرابع : أنْ يكون حراً .

الخامس : أن يكون ذكراً ليهاب وليتمكن من مخالطة الرجال .

السادس : أن يكون عالماً ليعرف الأحكام ويعلم الناس .

السابع : أن يكون شجاعاً لينفر بنفسه ويعالج الجيوش .

الثامن : أن يكون ذا رأي وكفاية .

والتاسع : أن يكون صحيح السمع والبصر والنطق ليتمكن من فصل الأمور وهذه الشرائط غير مختلف فيها .

العاشر : أن يكون صحيح الاعضاء كاليد والرجل والأذن وأن يكون من قريش لقوله : « الأئمة من قريش » وهو أظهر قولي الشافعية وخالف فيه الجويني .

الحادي عشر : يجب أن يكون الإمام معصوماً عند الشيعة لأن المقتضي لوجوب الإمامة ونصب الإمام جواز الخطأ على الأمة المستلزم لاختلال النظام فإن

---

(١) المدينة الفاضلة ص ١١١ ـ ١١٣ .

الضرورة قاضية بأن الإجتماع فطنة التنازع والتغالب الخ .

الثاني عشر : أن يكون منصوصاً عليه من الله تعالى أو من النبي (ص) أو ممن ثبتت إمامته بالنص فيهما لأن العصمة من الأمور الخفية التي لا يمكن الإطلاع عليها فلو لم يكن منصوصاً عليه لزم تكليف ما لا يطاق . وأن يكون أفضل أهل زمانه لتحقيق التمييز عن غيره ولا يجوز عندنا تقديم المفضول على الفاضل خلافاً لكثير من العامة للعقل والنقل ، والأفضلية تتحقق بالعلم والزهد والورع وشرف النسب والكرم والشجاعة وغير ذلك من الأخلاق الجميلة ، وأن يكون منزهاً عن القبائح لدلالة العصمة عليه ولأنه يكون مستحقاً للإهانة والإنكار عليه فيسقط محله من قلوب العامة فتبطل فائدة نصبه ، وأن يكون منزهاً من الدناءة والرذايل ، وأن يكون منزهاً عن دناءة الآباء وعهر الأمهات »[1] .

وقال الإمام الخميني مد ظله العالي : لا بد في الوالي من صفتين هما أساس الحكومة القانونية « يقصد حكومة القانون الإلهي » ولا يعقل تحقيقها إلا بهما أحدهما العلم بالقانون وثانيهما العدالة ومسألة الكفاية داخلة في العلم بنطاقها الأوسع ولا شبهة في لزومها في الحاكم أيضاً وإن شئت قلت هذا شرط ثالث من أسس الشروط[2] .

وذكر الأستاذ المعظم آية الله العظمى (المنتظري) مد ظله العالي : ويجب للحاكم شروط منها :

١ ـ العقل ، ٢ ـ الإسلام والإيمان فلا يجعل الكافر والياً على المسلمين ، ٣ ـ العدالة ، فلا ولاية للظالم والفاسق على المسلمين ، ٤ ـ الفقاهة والعلم بالإسلام وبمقرراته اجتهاداً فلا يصح إمامة الجاهل بالإسلام وبمقرراته أو العالم بها تقليداً ، ٥ ـ القوة وحسن الولاية ، ٦ ـ أن لا يكون من أهل البخل والطمع والحرص والمصانعة وحب الجاه فإن الوالي لا يصير مسلطاً على نفوس المسلمين وأموالهم ويتوقع منه رعاية مصالح الأمة في القبض والبسط والأعمال والأخلاق ، ٧ ـ الذكورة ؛ ولا يخفى أن المسألة غير معنونة في كتب الفقهاء منا نعم ذكروا في باب القضاء اشتراط

---

(١) تذكرة الفقهاء ج ١ ص ٤٥٢ .

(٢) كتاب البيع ج ٢ ص ٤٦١ ـ ٤٦٧ .

المذكورة في القاضي وادعوا فيه الإتفاق وعدم الخلاف بل الإجماع .

« والقضاء شعبة من شعب الولاية بل من أهم شعبها بل هو أولاً وبالذات من شؤون الإمام كما صرح به خبر (سليمان بن خالد) عن (أبي عبدالله (ع) » .

٨ ـ طهارة المولد : ولم أعثر على كلام من علماء السنة لبيان إعتبار هذا الشرط لا في الوالي ولا في القاضي وتعرض له أصحابنا في شروط القاضي وكذا في المفتي الذي يراد تقليده وربما أدّعوا عليه الإجماع .

قال في القضاء من الشرائع « ولا ينعقد القضاء لولد الزنا مع تحقق حاله كما لا تصح إمامته ولا شهادته في الأشياء الجليلة » وفي الجواهر : « كما هو واضح بناء على كفره أما على غيره فالعمدة الإجماع المحكي وفحوى ما دل على المنع من إمامته وشهادته إن كان وقلنا به مؤيداً بنظر طباع الناس منه »[١] .

وذكر الشهيد (الصدر) (قدس سره) شروطاً للحاكم الإسلامي وقال : هي عبارة عن ما يلي :

١ ـ العدالة : وهي عبارة عن الإستقامة على شرع الإسلام وطريقته شريطة أن تكون هذه الإستقامة طبيعة ثابتة للعادل تماماً كالعادة ، ولكن ليس من الضروري أن تبلغ درجة العصمة ولا أن يكون المرجع مصوناً من الخطأ بحال من الأحوال[٢] .

٢ ـ العلم واستيعاب الرسالة : هو استحفاظ الكتاب الذي عبر عنه قرآنياً بقوله سبحانه : ﴿ **استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء** ﴾ .

٣ ـ الوعي على الواقع القائم مستبطن في الرقابة التي يفترضها مقام الشهادة ﴿ **فلما توفيتني كنت أنت الرقيب** ﴾ إذ لا معنى للرقابة بدون وعي وإدراك .

٤ ـ الكفاءة والجدارة النفسية التي ترتبط بالحكمة والتعقل والصبر والشجاعة : هي الإمكانات التي توخى الله سبحانه وتعالى تحقيقها في الصالحين من عباده[٣] .

(١) الحكومة الإسلامية مخطوط .

(٢) الفتاوى الواضحة ص ١٢٠ .

(٣) خلافة الإنسان ص ٢٥ ـ ٢٦ .

وقال (ابن حزم) الأندلسي : وجب أن ينظر في شروط الإمامة التي لا تجوز الإمامة لغير من هن فيه فوجدناها : أن يكون صيلبته من قريش لاخبار رسول الله (ص) أن الإمامة فيهم ، وأن يكون بالغاً مميزاً لقول رسول الله (ص) : رفع القلم عن ثلاثة فذكر الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق ، وأن يكون رجلاً لقول رسول الله (ص) : لا يفلح قوم اسندوا أمرهم امرأة ، وأن يكون مسلماً لأن الله تعالى يقول : ﴿ **ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً** ﴾ ، والخلافة أعظم السبيل ، ولأمره باصغار أهل الكتاب وأخذهم بأداء الجزية وقتل من لم يكن من أهل الكتاب حتى يسلموا ، وأن يكون متقدماً لأمره عالماً بما يلزمه من فرائض الدين متقياً لله تعالى بالجملة غير معلن بالفساد في الأرض لقول الله تعالى : ﴿ **وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان** ﴾ . . . وقد قال رسول الله (ص) : من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو ردّ ، وقال عليه السلام : يا أبا ذر إنك ضعيف لا تأمرنّ على اثنين ولا تولين مال يتيم ، وقال تعالى : ﴿ **فإن كان الذي عليه الحق سفيهاً أو ضعيفاً** ﴾ الآية فصح أن السفيه والضعيف ومن لا يقدر على شيء فلا بد له من وليّ ومن لا بدّ له من وليّ فلا يجوز أن يكون ولياً للمسلمين فصحّ أن ولاية من لم يستكمل هذه الشروط الثمانية باطل لا يجوز ولا ينعقد أصلاً ثم يستحب أن يكون عالماً بما يخصّه من أمور الدين من العبادات والسياسة والأحكام مؤدياً للفرائض كلها لا يخل بشيء منها مجتنباً لجميع الكبائر سّراً وجهراً مستتراً بالصغائر إن كانت منه فهذه أربع صفات يكره أنْ يلي الأمة من لم ينتظمها ، فإن ولي فولايته صحيحة ونكرهها ، وطاعته فيما اطاع الله فيه واجبة ومنعه مما لم يطع الله فيه واجب .

والغاية المأمولة فيه أن يكون رفيقاً بالناس في غير ضعف شديداً في انكار المنكر من غير عنف ولا تجاوز للواجب .

مستيقظاً غير غافل شجاع النفس غير مانع في حقه ولا مبذر له في غير حقه ويجمع هذا كله ان يكون الإمام قائماً بأحكام القرآن وسنن رسول الله (ص) فهذا يجمع فضيلته[1] .

---

(١) الملل والنحل ج ٤ ص ١٦٦ .

وقال ابن خلدون : وأما شروط هذا المنصب ـ يعني الإمامة ـ فهي أربعة : العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل . واختلف في شرط خامس وهو النسب القرشي فأما اشتراط العلم فظاهر لأنه إنما يكون منفذاً لأحكام الله تعالى إذا كان عالماً بها. وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهداً . لأنَّ التقليد نقص ، والإمامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال(١) .

٥ ـ فرع نظرية الاختيار في الحل والعقد

إن كلمة الحل والعقد دالة لفظاً ومعنى على جملة ذات هيئة معينة في المجتمع لهم إرادة خاصة وعقل تدبيري معين تثق الأمة بها ، لحسن تصرفهم في الأمة ، ولا يعقل أن تكون هيئتهم خاصة بفرع أو شأن معين تجتمع كلمتهم عليه سواء أكانوا هيئة سياسية أو اقتصادية أو ما شابه ولكن على اعتبار أنَّ لهم إرادة تتعلق بالقانون وبالتنفيذ فيحتمل حمل الكلمة على ما تجمع من معانٍ إضافية خاصة لها شأنية الحكم والقرار والتنفيذ تجتمع كلمتهم على مسألة ما وتنفذ هذه الكلمة .

إننا من حيث المبدأ نحيل المواضيع والقضايا بالأصعدة كافة إلى من لهم القدرة والخبرة في تشخيص الأمر المناسب وطرحه بالشكل الذي ينسجم من الرغبة والطموح الدالتين على الإرادة التشريعية ، ولا ينبغي أن ننفي الفكرة من رأس لأن ذلك ليس صحيحاً في أعصارنا ، وإنما الجدل هو في وقت النص ووجود الأئمة (ع) فإننا لا نرى دليلاً عقلياً وعلمياً ملزماً لثبوت دعوى أهل الحل والعقد في زمن المعصوم (ع) لأن صدور الأحكام والأوامر والنواهي لا بد أن تكون قائمة على مبدأ الحقيقة الباطن الذي هو جزء مفهوم العصمة تقليداً .

والحل والعقد أمر يحتاج إلى عملية قائمة برصد الموضوع والبت في القضايا الحادثة والإجتماعية فذلك بداهةً يحتاج إلى دليل من خارج « فهل المتصف بهذه العصمة أفراد هذه الهيئة فيكون كل واحد منهم معصوماً فالجميع معصوم إذ ليس المجموع إلا الآحاد ؟ أو أن هذه العصمة هي صفة حقيقية قائمة بتلك الهيئة قيام

(١) مقدمة ابن خلدون ص ١٣٥ .

الصفة بموصوفها وإن كانت الأجزاء والأفراد غير معصومين بل يجوز عليهم الشرك والمعصية ، أو أن عصمة هذه الهيئة ليست وصفاً لأفرادها ولا لنفس الهيئة بل حقيقته أنَّ الله يصون هذه الهيئة أن تأمر بمعصية أو ترى رأياً فتخطيء فيه كما أنَّ الخبر المتواتر مصون عن الكذب وبعبارة أخرى هو تعالى يصون الخبر الذي هذا شأنه عن وقوع الخطأ فيه وتسرب الكذب عليه ، ولكن ما هو العامل الموجب لعصمة أهل الحل والعقد من المسلمين فيما يرونه من الرأي ؟

هذه العصابة التي شأنها الحل والعقد في الأمور غير مختصة بالأمة المسلمة بل كل أمة من الأمم العظام بل الأمم الصغيرة بل القبائل والعشائر لا تفقد عدة من أفرادها لهم مكانة في مجتمعهم ذات قوة وتأثير في الأمور العامة »[1] .

إنَّ الحل والعقد من حيث النظرية لازم ولكنه ليس متعلقاً بخمسة أو ثلاثة وإنما يحتاج إلى مدى أوسع ومشاركة أشمل لأن الولاية على المسلمين أمر يرتبط بجميع المسلمين فيجب أن يكون نصب الإمام إما من قبل الله سبحانه وتعالى أو من ناحية جميع المسلمين ولا أقل من ناحية أكثرهم أو من ناحية أهل الحل والعقد إذ تعقبه رضا الجميع أو الأكثر وأما نفوذ تعيين عدد قليل كخمسة مثلاً في حق الجميع ووجوب التسليم لهم أو متابعتهم فلا ملاك له لا في العقل ولا في الشرع والمحذور الذي أشار إليه من بيعة (أبي بكر) ليس محذوراً فإنَّ الأكثر منهم لا يعتقدون العصمة في الإمام ولا في الصحابة وظهر لنا أنَّ أهل الحل والعقد نظرية صحيحة إذا لم تقم على تحديد المشاركة ، كما جرى في (إيران) عندما مارس مجلس الخبراء حق انتخاب القائد وذات الصلاحية أوكلت لهم من الشعب الذي انتخبهم ليمثلوه في أداء الممارسات الدستورية حسب التشريع ، ولكننا حينما نرفض النظرية ابتداء نرفضها على أساس الحق في النصب والتشريع في زمن المعصوم (ع) وهذا محال كما حقق في محله من الكتب الكلامية وإنما التأكيد على لزومية النظرية في أعصارنا مع عدم التحديد في العدد إذ أن النظرية هنا بمثابة التصويب الأمثل للاختيار ولا مانع من ذلك بل هو ما يحكم به العقل والشرع والمسألة مورد تأمل وبحث .

ملاحظة : قال عبد الكريم الخطيب ما نصه : « وقد عرفنا أن الذين بايعوا

---

(١) الميزان ج ٤ ص ٣٩٤ .

أول خليفة للمسلمين ، لم يتجاوزوا أهل المدينة وربما كان بعض أهـل مكة . . أما المسلمون جميعاً في الجزيرة كلها فلم يشاركوا في هذه البيعة ولم يشهدهـوها ولم يـروا رأيهم فيها وإنما ورد عليهم الخبر بموت (النبي (ص)) مـع الخبر بـاستخلاف (أبي بكر) فهل هذه البيعة أو هذا الأسلوب في اختيار الحاكم يعتبر معبراً عن أرادة الأمة حقـاً ؟ وهل يـرتفع هـذا الأسلوب إلى أنـظمـة الأسـاليب الـديمقـراطيـة في اختيـار الحكام ؟ ؟ »[1]

« إذا أنت رأيت كيف تمت البيعة (لأبي بكر) واستقام له الأمر تبين لـك أنها كانت بيعة سياسية ملكية عليها طابع الدولة المحدثة وأنها قامت كما تقوم الحكومات على أساس القوة والسيف »[2] .

قال (عمر بن الخطاب) : « إنّ بيعة (أبي بكر) فلتة وقى الله شرها »[3] .

٦ ـ غرائب الفتوى :

قال ابن قدامة في المغني :

« ولو خرج رجل على الإمام فقهره وغلب الناس بسيفه حتى أقروا له واذعنوا بطاعته وبايعوه صار إماماً يحرم قتاله والخروج عليه فإن (عبد الملك بن مروان) خرج على (ابن الزبير) فقتله واستولى على البلاد وأهلها حتى بايعوه طوعـاً وكرهـاً فصار إماماً يحرم الخروج عليه »[4] .

وهذه الفتوى مع غرابتها وسذاجتها فلم نَـرَ لها مصاديق في الكتاب والسنّة بل إن هكذا فتوى كـما أرى ذات دافع سيـاسي محض وليس هي من الإسلام وقـواعده الفقهية والروائية ، وبها يكون لزوم إطاعة الفاسق وعدم الخروج عليه من باب قضية سالبة وموجبة في ذات الـوقت ، فلو قلنا إنَّ فـاسقاً آخـر خرج عـلى (ابن مروان)

---

(١) الخلافة والإمامة ص ٢٧٢ .

(٢) فلسفة التوحيد والولاية ص ١٩٤ .

(٣) البخاري ج ٤ ص ٧٧ .

(٤) المغني ج ١٠ ص ٥٣ .

وتغلب عليه بالقهر والسّيف ، هذا الخارج ابتداء بنص الفتوى باغٍ ولكنه متى تسلط على زمام الأمور في الدولة تصبح طاعته واجبة والخروج عليه محرماً ، وهكذا لـو ثار آخر عليه واستطاع النصر والغلبة فإن الفتوى تنتقل من باب حكم البغاة إلى واجبي الطاعة ، ونحن لا نرى لهذه الفتوى دليلاً شرعياً فعلياً بل أن بطلانها هو الثابت كما صرح به غير واحد فقد جاء في الفقه الإسلامي قوله : لقد ذكر الفقهاء أربعة طرق في كيفية تعيين الحاكم الأعلى للدولة منها ، القهر والغلبة وقال : إن الفروض الكفائية تثبت بطريقة واحدة هي بيعة أهل الحل والعقد وأما ما عدا ذلك فمستنده ضعيف[1] .

وقال شيخنا الأستاذ مد ظله العالي في التعقيب على ذلك ما نصه :

« فالظاهر أن هؤلاء المصنفين كانوا غالباً بصدد التوجيه للوضع الموجود خارجاً في أمر الولاية على المسلمين وتبريره شرعاً فلذا قالوا بكفاية التغلب أو ولاية العهد أو بيعة عدة قليلة ، . . . وقد عرفت أن الإمامة على المسلمين أمر يتعلق بجميع المسلمين فيجب أن تكون من قبل الله المالك للجميع أو برضى جميع الأمة أو أكثرهم ولا أقل من أهل الحل والعقد منهم فإنه يستعقب رضا الجميع عادة ، وكيف كان فالإمامة تنعقد أولاً وبالذات بالنص وبعده بانتخاب الأمة ، وأما التغلب أو ولاية العهد أو بيعة البعض فليس ملاكاً للالزام وإيجاب الإطاعة عند العقل والوجدان »[2] .

ومقتضى فتوى ابن قدامة فكل طواغيت العصر والزمان هم ائمة يحرم الخروج عليهم ، كحكامنا في هذه الأعصار الذين هم أيد أجنبية تسلطوا على رقاب الناس بالقهر والغلبة إن فتوى ابن قدامة تمثل رأي وعاظ السلاطين الذين تحلو لهم حياة الموائد والعطايا التي تأتي على جثث الأبرياء والضحايا وهذه الفتوى تتعلق بمساعدة الظلم والدعوة إليه ، بل إنه يعتبر ذات الظلم حقاً لأنه يعبر عن سلطة دستورية ، إن مبدأ الركون للظلم لا يعني لزوماً إصدار فتيا بجوازه وصحته بل اللازم من العلماء أن يكونوا بعيدين عن مهادنة الظالمين ويتخذوا من عهد أمير المؤمنين (ع) رمزاً لنضالهم

---

(١) الفقه الإسلامي ج ٦ ص ٦٧٣ .

(٦) الحكومة الإسلامية مخطوط .

ولوجودهم ولدينهم بأن « لا يقاروا على كظة ظالم ولا سغب مظلوم »[1] وبالتالي نحن نأسف لهكذا آراء لا تمت للدين بصلة من قريب أو بعيد بل كل ما تدل عليه تثبت شرعية حكومة الظلم ووجوب طاعتها وهذا محرم بالنصوص القرآنية والروائية بل حكم العقل والإجماع بشقيه قائم على خلاف ذلك .

٧- نظرية الحق الإلهي والحق الشعبي من الناحية الفعلية :

يجب التوجه بعناية إلى هذه الملاحظة والتي تعتقد بها الشيعة ألا وهي :

إن الإمام علي (ع) كان إماماً قبل بيعته بعد مقتل (عثمان) ودليلهم الحديث في (غدير خم) وبأنّ الولاية أعطيت له على أنها المنصب المعيّن به ، ولأن الحقائق التاريخية والموضوعية لمعنى الولاية هي صلاحية الحكم ، لأنّ اللياقة وحسن التدبير والإدارة وغيرها لازمة للحاكم ومتوفرة بداهةً في شخص الإمام (ع) وكل صفة وفضيلة متضادة كانت لديه وبلا شك كان وحده يمتلك تلك المزايا ، ولكن لم يكن والياً وحاكماً قبل أنْ يبايع بالفعل ومع بيعة الناس له ثبتت حاكميته بالفعل بحيث أخذ القدرة في الحكومة .

وبتعبير أدق إنّ ما سُلب منه قبل ربع قرن عاد إليه ، وكلمة السلب جاءت في أحاديثه وخطبه (ع) إذ قال : « سلبوني سلطان ابن أمي »[2] .

والسلب معناه أن الحكومة والقيادة لم تعط له بعد وفاة الرسول (ص) لا بمعنى أنها كانت لديه وسلبت منه لأنها لم تكن بيده فعلاً لكي تؤخذ منه ، وهو لم يقل إني وجدت الولاية التي كانت ليّ يوم (غدير خم) التي أعطيت له من الرسول (ص) لأنها حق حقيقي لا حاجة فيه للسلب من الآخرين لعدم قدرة الآخرين على سلب الإمامة المنزلة بنص شرعي وأيضاً فلم تسلب منه الولاية التي هي بمعنى الصلاحية للحكم لأنها معلول من معلولات صفاته التي لا تقبل السلب مطلقاً .

إذن فالسلب يمكن تحديده بحاجتين :

---

(١) نهج البلاغة .

(٢) نهج البلاغة الرسالة ٣٦ .

الأول : انتفاء قدرة العطاء بالتحقيق وبالثبوت الفعلي .

الثاني : الحكومة والحاكمية بالفعل والأول مندك بالثاني لذات السنخ وتعلق المعلول بالعلة الكبرى . وهذا الأمر بحد ذاته كان قائم الفعلية والإنجازية بدور الممارسة للحق وحينما يسئل عن مدى حرصه على ذلك يجيب قائلاً :

« إنما طلبت حقاً لي وأنتم تحولون بيني وبينه »[1] .

وطبيعي ذات الشيء حيل بين الإمام (ع) وبينه لم يكن المنصب التعييني يوم (غدير خم) وليس الصلاحية واللياقة للحكم بل الحاكمية بالفعل ، لأن التنصيب واللياقة تحصيل حاصل ، ولأنَّ الحاكمية كانت بمثابة عمل سياسي إداري حكومي فمدة الـ ٢٥ عاماً التي ابتعد بها عن المسرح السياسي هو ما حالوا بينه وبينه .

ولكن بعد ما قتل (عثمان) ومبايعة الناس الإمام (ع) بالخلافة كان ذات المبايعة أثراً في تولي الإمام (ع) الحكومة ، فالبيعة من الناحية الفعلية قدمت الحق وجعلته عيناً وبهذا يكون التلازم بين جدلية الحق الإلهي والحق الشعبي فالثاني إمضاء وتقرير وفعلية في حين يكون الأول عادة تشريعاً وقانوناً ينفذ بالملازمة التطبيقية لمعرفة الحد الطبيعي للحقين .

ولكن لماذا البيعة وما قدر لزومها ؟ ويمكن اعادة السؤال بصيغ مختلفة ، ما هي البيعة وهل هي لازمة ؟

ونحن نعلم والمسلمين جميعاً يعلمون إنَّ الإمام علي (ع) نصب يوم (غدير خم) إماماً للناس ، إذن فيجب أنْ تطيعَهُ العامة بعد مقتل (عثمان) ولربما بعد وفاة ألرسول (ص) ، والطاعة من الناحية الفعلية تعني القدرة والحاكمية المرادفة للفعل في الحاكمية .

وعليه تصبح إمامة الإمام (ع) متولدة من الطاعة لا من البيعة وعليه فما تعني البيعة بعد ؟ الجواب :

إنَّ البيعة تعني الرأي القائم على شرط الإعتماد والإنتخاب والرسمية للحاكم الذي يبايع من قبل الجماعة التي تكسبه صفة ممارسة سلطاته في الحكومة ، بحيث

---

(١) نهج البلاغة الخطبة ١٧٢ .

تمكنه من امتلاك القدرة والتنفيذ وإصدار الأوامر الحكومية وإجرائها ، وهذه الامتيازات جعلية في الحكومة لا خارجها أي إنها تكون فاقدة للصّلاحيات الإجرائية قبل التنصيب بالبيعة للحكومة .

فلو افترضنا جدلاً أن أمير المؤمنين (ع) أصدر قراراً بمنع (أبي ذر) من ترك المدينة في عهد (عثمان) ، لكان القرار غير قادر على التنفيذ وليس له صلاحية التطبيق لأن القدرة الإجرائية غير موجودة بحكم العوامل الطبيعية لتنظيم الجماعة سياسياً ودستورياً .

فطاعة الناس للإمام (ع) في الإجراءات والأوامر الحكومية إنما هي تابعة بالفرض لذات القدرة في الإجراء وليس هي خارجةً عنها أو منفصلة بحكم قوانين النظم الإدارية في الحكومة ، وعليه فالطاعة مشروطة بالإجراء ومع انتفاء الشرط ينتفي المشروط كما حقق في محله ، وعليه يلزم أن تهيأ مقدمة الإجراءات في المراتب الدستورية لكي تصبح الطاعة فعلية ثابتة لثبوت محمولها وموضوعها .

فبالدرجة الأولى : يلزم أخذ البيعة ، وبالثانية : يلزم امتلاك مصادر القوى ، وبالثالثة : يلزم صدور الأحكام والأوامر الحكومية ، وبالرابعة : تُلزم إطاعة الناس .

وهذه الطاعة ليست معناها العمل بمقتضى فتوى أمير المؤمنين (ع) لأن ذلك حاصل في زمن الخلفاء إذ كان أكثرهم يعمل على مقتضى فتاوى الإمام (ع) ولكن الطاعة هنا معناها هو التنفيذ المقنن للأوامر والإجراءات والتشريعات الحكومية التي هي نازلة بحسب الرتبة في التسلسل إلى أخذ البيعة كشرط أوليّ للزوم الطاعة ، وعليه فمادامت البيعة غير موجودة فعلاً ، فحاكمية الإمام (ع) لا تتحقق في الخارج ولا يستطيع دونها إدارة أعمال الدولة والمجتمع ، وهذا التعليق شبيه إلى حد ما في مسألة رأي الأمة في رئيس الجمهورية ، الذي يصبح ذا قوة وإجراء وقدرة إصدار للأوامر بعد إحراز آراء الأكثرية في الانتخابات ، وخير ما نستشهد به في المجال قولٌ للصحابي الجليل (عمار بن ياسر) (رض) قوله :

« فاخترنا علياً خليفة ورضيناه إماماً »[1] .

---

(١) نهج البلاغة ج ٦ ص ١٢٩ .

٨ ـ فقرات في الحق الشعبي :

هناك حقائق قانونية وإجرائية يدركها الجَل وهي قـائمة بـالدرجـة الأولى على المبدأ العقلي القائل :

إنَّ كل شخص تنصبه الأمة عن طريق التَّصويت المباشر وغير المباشر للحكم ، تظل ملازمةً له وتقف خلفه لكي يصبح صاحب الإرادة الدستورية ، ذلك لأنَّ المادة الرئيسية في العلاقة هم الناس وعليه فهم أصحاب حق طبيعي متى ما تسنى لهم الحياة الحرة الطبيعية التي يستطيعون من خلالهـا التعبير عن آرائهم بحـرية وعن اعتقـاد ، وهؤلاء متى مارسوا حقهم الطبيعي في عملية الانتخاب للحكم بتعيين الحكم والولاية ويصبح عينياً من الناحية القانونية ، ولكي نجعل المطالب أكثر تناسباً وتقـريباً نـدلي ببعض الأحاديث التي جاءت عن بيت العصمة والطهارة في هذا الموضوع فنقول :

١ ـ جاء في رواية منقولة عن الرسول (ص) يقول فيها :

« وإنْ تولوها عَليًّاً تجـدوه هادياً مهديّاً »[1] .

وواضح أنَّ الولاية هنا هي حق التقرير من جـانب الأمة ، وهـذا التقريـر ما تطلق عليه بالمصطلح القـانوني بـالعقد بـين الأطراف الـذي يجب فيه المـوافقة لكي تصوب لوائحه المدونة وتثبت من الناحية الإجرائيـة بحيث تصبح القيـود المشروطـة باطلة فعلياً حال ثبوت البيعة والتعاقد .

٢ ـ وعن رسول الله (ص) قوله في حق أمير المؤمنين (ع) :

« فإن ولوك في عافية وأجمعوا عليك بالرضا فقم في أمرهم وإن اختلفوا عليك فدعهم وما هم فيه فإنَّ الله سيجعل لك مخرجاً »[2] .

وهذا الحديث يرتب العلاقة الدستورية حسب الرأي العام مع أن الحقَّ المطلق ثبوتاً قائم لوجود المقتضى ولصريح النص ولكن الأمر بما هو علة ومعلول طريق ثابت

---

(١) سرح ابن أبي الحديد ج ١١ ص ١١ .

كشف المحجة عن ابن طاووس ص ١٨٠ .

حسب العلاقة الانتخابية وشرطها التولي من قبل الجماعة وهذا ظاهر الحديث .

٣ ـ وما كتبه الإمام الحسن (ع) (لمعاوية) بعد بيعة الناس له (ع) :

« إن علياً لما مضى لسبيله ولاني المسلمون الأمر من بعده »[١] .

وهذا الحديث أيضاً يؤكد على أن الحق الطبيعي القائم للجماعة ، وثبوته تشريعاً يعتبر من المزايا القانونية التي تعطي الحق صفة الشرعية التي بها يتم تعيين الحاكم عينياً .

٩ ـ الحق من جهة التكوين :

قلنا إنَّ الحق متعين بالرأي الإنتخابي في التعيين الولائي والحكومي ، وهذا الحق الشعبي هو صاحب الإمتياز العطائي للولاية والحاكمية العينية للإمام (ع) فعلياً في الممارسة ، وبتعبير أدق :

إن بيعة الناس حسب الآراء أمر طبيعي وتكويني في التنصيب وكأن النَّصب متعلق بالحالة الإدلائية الذي يتحصل منها القدرة وتمركز القوى في يد المنتخب وذات الشيء يحصل تكوينياً للإمام (ع) بالحال والماضي والمستقبل ، والحصول معناه ثبوت الشرائط ولزومها فعلياً .

وهناك ربما رأي يطرح أو سؤال يتناول الجانب الفعلي من قوة البيعة تجاه الآثار المترتبة عليها قانونياً وتشريعياً بحيث يصبح موضع قبول الإمام (ع) والإسلام من الناحية الدستورية ، ونستطيع أن نعتبر ذلك دليلاً على أن رأي الأمة لازم للولاية وللقيادة في كل زمان ومنه تعتبر الولاية للفرد الشرعية والفقهية لأنه ثبت بذلك الرأي وعلى أساسه ، ولكي نوضح العبارة نقول :

إن بيعة أكثر آراء الأمة لازمة للإمام (ع) في تحقيق الأثر الشرعي التابع لها لأنها مشروطة به كما مر ، وللمزيد نشير إلى بعض الأحاديث في المقام :

١ ـ يقول الإمام علي (ع) إن بين الوالي والرعية حقوقاً متقابلة وملزومة ولازمة

---

(١) صلح الحسن ص ٨٢ .

للطرفين وهذه هي قاعدة العلاقة الصحيحة لتنفيذ شرط الحق في مقتضاه الطبيعي وقد جاء في (نهج البلاغة)ما يلي ذكره :

« أيها الناس إن ليَّ عليكم حقاً ولكم عليَّ حق : فأما حقكم علي فالنصيحة لكم وتوفير فيئكم عليكم وتعليمكم كيما تجهلوا وتأديبكم كيما تعلموا وأما حقي عليكم فالوفاء بالبيعة والنصيحة في المشهد والمغيب والإجابة حين أدعوكم ، والطاعة حين آمركم »[1] .

والإمام (ع) كان صوت الإسلام بداهة إنه يريد أن يبين أن أحكام الله تعتبر متقابلة لأنها حقوق ترتب آثاراً شرعية عملياً وفعلياً ، فالبيعة معناها أداء لتكليف واجب من قبل الأمة في اختيار زعيمها الجامع للشروط وهذا الطرف هو الحق الشعبي في القضية ، ونفس البيعة مشروطة بأداء لتكليف الواجب من قبل الإمام (ع) للأمة وهذا الطرف هو الحق الإلهي لأنه هنا يمارس سلطة التنفيذ والإجراء للأحكام الإلهية وأحكام الله هي حقوقه فيلزم أنْ تكون الحقوق هي عين الأحكام عند الله على صعيد التشريع وعلى مستوى الممارسة من قبل الحاكم . . .

إذن فالوفاء بالبيعة لازمة لوجود البيعة وإلا أن يطلب منهم الوفاء قبل أنْ يبايع بشيء فالطلب بالطاعة أمر ليس عقلائي ، بعبارة أخرى : قبل أنْ يبايع الناس الإمام (ع) ينتفي موضوع الحقوق المتقابلة ، ففي الحالة تيك لم يكن الإمام (ع) حاكماً بالفعل ولم يكن الناس رعية بالفعل ، فالحقوق مشروطة التقابل بوجود موضوع البيعة فعلياً فالوجود يرتب أثر الوجوب شرعاً في الممارسة بين الطرفين ، إذن تصبح رعاية وجوب هذه الحقوق من الأحكام الشرعية الواجبة التي ترتبت نتيجة للبيعة من الناس للإمام (ع) .

فلو قلتم : بعدم جدوى بيعة الناس للإمام (ع) يعني لا أثراً شرعياً ترتبه تجاه تلك الحقوق المتقابلة بين الوالي والرعية .

نقول : إنَّ الوفاء متولد من البيعة والطاعة شرط لوجود البيعة يترتب المطلوب برهانياً .

---

(١) نهج البلاغة الخطبة ٣٦ .

٢ ـ يقول الإمام علي (ع) : إنَّ نكث (طلحة والزبير) للبيعة وتشجيع الآخرين على فعل ذلك ، إنما هو جرم يوجه للكيان الإسلامي ولتعاليم الدين وقواعده الرئيسية إذ يقول في هذا المجال :

« لم تكن بيعتكم إياي فلتة وليس أمري وأمركم واحداً إني أريدكم لله وأنتم تريدونني لأنفسكم »(١) .

فلو اعتبرنا أن البيعة من الناحية الفعلية ليست ذات أثر شرعي في ذات الحاكمية والولاية بل هي لغو ووجودها وعدمها سواء ، للزم القول منا :

إن نكث البيعة من (طلحة والزبير) ليست جرماً وغير داعية لغضب وانزجار الإمام (ع) بسبب تخليهم عن البيعة ، مع أنه لا قائل بذلك وقد اتفقت كلمتنا على أهمية البيعة ومدى أثرها على تحكيم القانون الإلهي وإجرائه .

٣ ـ يقول الإمام أمير المؤمنين (ع) في الخطبة الشقشقية : إن رأي الأمة وبيعتها له إنما هو تكليف لازم الإجراء ويقول (ع) :

« أما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة لولا حضور الحاضر وقيام الحجة بوجود الناصر وما أخذ الله على العلماء الا يقاروا على كظة ظالم ولا سَغَبِ مظلوم لألقيت حبلها على غاربها ولسقيت آخرها بكأس أولها ، ولألفيتم دنياكم هذه أزهد عندي من عفطة عَنْزٍ »(٢) .

والإمام (ع) ينص على أنَّ منتهى حجة الله وإنجاز حكمه وتعهده متولّدٌ من الأمة التي بايعته على ذلك وهذا دليل على أنّ رأي الأمة له أثر شرعي وهو أنَّ حجية الله لا تنجز ولا تحكم إلا بذلك التعهد الذي هو رسمي من طرف القابل والمقبول يوجب العمل لتتميم حجة الله وانجاز أمره .

وهذا الأثر لم يتحقق من الناحية الفعلية طوال ٢٥ عاماً كان فيها أمير المؤمنين (ع) بعيداً عن الساحة السياسية فالأثر يرتبه الترابط وذات العقد وصيغته

(١) نهج البلاغة الخطبة ١٣٦ .
(٢) نهج البلاغة الخطبة ٣ .

الفعلية الإنجازية القابلة للإجراء والتنفيذ .

٤ ـ ويقول الإمام علي (ع) إن هدف الناكثين كان الإخلال بهذا العَقْد والتعهُّد القائم بين الإمام (ع) والأمة للطاعة والتنفيذ ، ولأن هدفهم قائم بالدرجة الأولى على سلب التأييد الشعبي للإمام (ع) ويعني إبطالاً للحق الذي يعتبر إبرامه تحقيقاً لذات الحق فعلياً ، فقد حاول (ع) أن يبطل أقاويلهم ودعاواهم قائلاً :

وقد قال قائل : إنك على هذا الأمر يابن أبي طالب لحريص فقلت : بل أنتم والله لأحرص وأبعد ، وانا أخص وأقرب ، وإنما طلبت حقاً لي وأنتم تحولون بيني وبينه وتضربون وجهي دونه فلما قرعته بالحجة في الملأ الحاضرين هبَّ كأنه بُهت لا يدري ما يجيبني به »[1]

فلو قلنا بأن رأي الأمة لا أثراً شرعياً له فيلزم أن يكون الإمام (ع) في إبطاله لدعوى الناكثين أن يأتي بحجة أخرى عليهم ، فلو لم يكن معتبراً من رأس لما مال إلى طرح الموضوع على الناس ويجعل الأمر حجة غالبة عليهم ومن جهة أخرى يثبت حكمه للملأ ، على الناكثين لخروجهم على ذات الشروط المتعهد بها ، فلو ترك الأمر في هذا دون توضيح للعامة فإنه يلزم حدوث ما يلي :

الأول : كتمان الحقيقة التي هي معتبرة من جهة الرأي والتصويب مع تباين للحاجة عند الطرفين .

الثاني : جعل الرأي دائراً مدار الإشتباه والإقراء وعدم الدقة بحيث يكون رأيهم غير معتبر في الإستفتاء حول المسائل ، وهذا ما يظهر أنّ رأي الأمة قائم مقام التصويب وثبوت الأثر الشرعيّ له في البيعة ويمكن أن نجعل هذا الحكم عام غير مقيد بزمن فالناس حينما تبايع الفقيه الجامع للشرائط لقيادة الأمة تكون تلك البيعة بآثارها تامة شرعياً ومعتبرة حجياً .

أذن فالبيعة لازمة بآثارها وشروطها وهي ملزومة بالعلاقة المترتبة عليها قانونياً وشرعياً في الخارج أو في الداخل .

---

(١) نهج البلاغة الخطبة ١٧٢ .

تنبيه : الحكومة التي تقام بالنص أو بالبيعة هي التي تتخذ من قاعدة العلم والصفات الإنسانية مساراً في تكاملها ورقيها ، ولا يغرب عن الذكر أن الإسلام واحد صفة ومضموناً نظاماً وشريعة عبادة ومعاملة ، يؤدي إلى معنى واحد في أسمائه ومسمياته فالحكومة الإسلامية هي حكومة الله وحكومة الرسول (ص) وحكومة الأئمة (ع) وحكومة القرآن وحكومة ولاية الفقيه أو الجمهورية الإسلامية ولنا في ذلك استدلال نذكره من أحاديث الأئمة المعصومين (ع) .

إذ قال أمير المؤمنين (ع) في مسألة (طلحة والزبير) :

« إن في سُلطان الله عصمةً لأمركم فاعطوه طاعتكم غير ملومةٍ ولا مستكرةٍ بها »[1] .

وفيما يخص عدم اطاعة الإمام (ع) يقول :

« والله لتفعلنّ أو لينقلنّ الله عنكم سلطان الإسلام ثم لا ينقله إليكم »[2] .

وفي حديث آخر في المنع عن الاختلاف والفرقة يقول :

« ولا تصدعوا على سلطانكم فتذموا غبَّ فعالكم »[3] إلى آخرهَ مما يدل على أن المطلب هو الإسلام وحكومته العادلة .

١٠ ـ ماهية ولاية الفقيه العقلية :

أولاً ـ العقل التكويني والأدلة عليه : اقتضت القوانين الطبيعية التكوينية وخلقة الله أنْ يهب لكل إنسان عقلاً يحُسن من خلاله الحكم تجاه الأشياء في الموجبية والسالبية ، ومن هنا فقد اهتم العقل البشري الفاعل في مقدار معرفة النسب تجاه مصلحة الفرد والجماعة واعتبر نصيب فعل الفرد وفعل الجماعة تعبيراً من وجه على أن نفس العقل أداة في الحكم ، وهذا المعنى الأصولي جر إلى النظر حول أصالة

---

(١) نهج البلاغة الخطبة ١٦٨ .

(٢) نهج البلاغة الخطبة ١٦٨ .

(٣) نهج البلاغة الخطبة ٢٢٩ .

الحكومة والحاكم ومن خلاله اعتبر ذات الحكم المتعلق بفرده العاقل المخصص برهاناً على نوع الحاكم وطريقة الحكم ، واستنبط حكم كلي يوافي المطلب الجماعي حول أن يكون :

حاكم الناس أفضل الرجال ، قطعاً الأفضلية لها شرائط تتعلق بالحاكم وبالناس والعلاقات الممتدة بينهم حول النظرية القانونية ومصدر الأحكام والهيئات الإدارية وما شابه .

إذن فالعقل يحدد للجماعة الكيفية التي يمكن من خلالها انتخاب الفرد الحاكم ـ ضمن مواصفات ومؤهلات حكم بها العقل كميزان للحاكم الصالح ، أكدتها الشريعة الإلهية وأمضت العمل من خلالها . . . ولكن قد يختار الناس رجلاً غير مؤهل لتولي زمام الحكومة إما عن غفلة أو سوء قَصْد لأن أولئك الذين تنقصهم الكفاءة دائماً تجدهم يتزاحمون من أجل نيل منصب الحاكم ، ولو استولى هؤلاء على الدولة فإنه ولا ريب سيطبقون قوانين وإجراءات تتناسب وكفاءتهم السياسية والعلمية ومع فرض كونهم يفتقدون للمقدرة السيادية فإنهم سيحملون المجموع وزر تخلفهم السياسي (لأن الحكم ليس مجرد تولي زمام الأمور إنما يعني إيجاد مناهج وقوانين لحياة الفرد والجماعة تتكيف مع أصالة الحق وتتناسب مع الأصالة الجمعية) ومعناه أن مناحي الحياة الإجتماعية والإقتصادية والنفسية والتاريخ والحضارة والتراث وجميع ما يمت إليها بصلة يحتاج بالبداهة إلى تقنين مفهرس يجمع بين الطموح الفردي الجماعي والجماعي الفردي وهذا الطموح ليس سلسلة معارف تبرمجها أفكار الحاكم وإنما هي جذور وواقع وحقيقة موضوعية ولا مجال لجعل ما تؤمن به الأمة هو إيمان الحاكم فليس من الحق جعل نظرية الذات الميكافيلية عنواناً حركياً لمسيرة الأمة .

فقوانين علل الوجود والتقابل والغاية والفاعلية ترتبط مع قانون الطبيعة وليس بالميسور جعل جميع العلل هي حركة إرادية لتنفيذ أفكار الحاكم الغير مؤهل لأن النظرية الشعبية ونظرية الحق الدستوري تعالج المطلب مع أسسه التشريعية سواء في مرحلة الإنتخاب أو الجعل الحكومي ولا اعتبار للضدية بين قانون الحق الشعبي وتطبيق القانون التشريعي .

فالأول إذا لم يكن حاكماً فهو محكوم من الثاني لأنه يمثل الإعداد للإجراء ويعني

أنه انتهى من دور وضع البرنامج للبحث والتحقيق لأنه أصبح في الحالة تيك معّداً للتطبيق .

إذا تم هذا فنقول : العقل يحكم بالوجوب التنفيذي لطرد هذا الحاكم الغير مؤهل ، لأن الحاكم بمقتضى قاعدة العقل الكلية :

أن يكون من أصحاب الكفاءة والأهلية والصلاح ويمتاز بالصفات الحميدة كالتقوى والصبر والشجاعة والعلم . . وغيره ولنفس القاعدة·فالإقتضاء يرتب عنواناً كاملاً لحيثيات الحكم ، شرطه أن لا يميل إلى أي اتجاه في المجتمع ويصبح بمثابة الأب للجميع ، ولا يملي عليهم آراءه الشخصية وأفكاره المتعلقة بطراز حياته الخاصة ولا يميل بهم نحو الشرق والغرب ، فالعقل الفطري لجميع الناس مع الله لأنه ﴿ **فطرة الله التي فطر الناس عليها** ﴾ وعلى ما تقدم يمكن الإستنتاج العمومي :

إن العقل سواء أكان صاحبه مادياً أو إلهياً ؛ لا يؤمن بحاكمية الجهال والظلمة وأصحاب المقام وأصحاب الشهوات والصفات الحيوانية ، ويؤمن بنفس الإستنتاج بحاكمية العلماء العدول الزهّاد أصحاب الصفات الحميدة ومن هذا الإيمان فالشعور الوجداني يحتم من باب لزوم إنتخاب الأفضل وطرد الطواغيت والظلمة من دفة الحكم وإبدالهم بنفس ما يؤمنون به ، فالعقل يحكم بوجوب قيادة الفرد الصالح وليس الوجوب يعني لفظاً لا أثر له في قوانين الحياة وإنما هو من باب كون العلة متعلقة بالمعلول ، وهذا الحكم الإستنباطي هو المعنى العقلي لولاية الفقيه .

ثانياً ـ الآيات القرآنية : لقد عرض القرآن برامج أساسيَّة في صيغة الإنتخاب الطبيعي للحاكم الإسلامي وحدَّد الصيغ بالحاجات الإجتماعية والقيم والمبادىء الخالدة من موازين واعتبارات تمتد مع الطبيعة الإنسانية في الحياة العامة ، فالقرآن كما عرف في مكانه دستور عملي للإنسان في ازمنته المختلفة وحضاراته المتعددة وهو بلا شك حَدَّدَ مفاهيم العلاقات الإجتماعية للقانون الطبيعي والحق الشرعي مما جعل مسائل الحياة جزء انضمام فعلي في كلية عامة وجعل من العقيدة والأخلاق فلسفة علم الإنتخاب الأمثل للحاكم الإسلامي ورتب جدلية الإرتباط بين حكم العقل وحكم القرآن بميتافيزك ثابت « فما حكم به العقل حكم به الشرع » إن مجموع حاجات البشرية تختلف أهميتها تبعاً لذات الحاجة المتعلقة بها وشرط ثبوتها أو نفيها يتعلق بمدى

تأثير تلك الحاجة على الجماعة أو الفرد ، لأنَّ المصلحة كما عبر عنها الفلاسفة غـائية متعلقة بترتيب قـوانين مثـلى للمجتمع والحـاكم رمز للمجتمـع فالـواجب أن يكون انتخابه سُنة تعبر عن موضوع عقائدي وأخلاقي يجمع بين الأصالتـين وشرط ثبـوت محمول القضية في أهمية الحكومة .

فالآيات التي سنذكرها على سبيل المثال تؤكد جميعها على اختيار الحاكم المؤهل الكفؤ القادر على إدارة الدولة بما يحقق مصلحة الجماعة ، فالحكومة تشريعاً هي سلطة إصلاح وتوجيه للمجتمع في طريق تحقيق أهدافه العليا فحق تنفيذ القانون التشريعي حق متعين ولكنه مشروط بوجود حاكم خبير يستطيع توجيه القانـون ومعرفـة دلالته الفقهيـة والإجتماعيـة ومدى النفـوذ في تحكيم القانـون عرفيـاً إذن فـالتنـاسب بـين الإنتخاب العرفي والمبدأ القرآني قائم على شرط تحقق الموازين الإنتخابية العليا أي أن يكون الحاكم هادفاً في تحقيق المصلحة الجمعية والشرط الولائي .

ولقد عبر القرآن بذلك إذ قال :

﴿ قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحق قل الله يهدي للحق أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أمن لا يهدي إلا أنْ يُهدى فمالكم كيف تحكمون ﴾[1] .

﴿ قال اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم ﴾[2] إذ الظاهر إرادة كونه أميناً في حفظ الخزائن والأموال عليها بفنون حفظها وصرفها في مصاريفها اللازمة .

﴿ وقال لهم نبيّهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحقُّ بالملك منه ولم يُؤتَ سعةً من المَال قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم﴾[3] ولعـل المراد بالعلم هنا أيضاً العلم بفنون الحرب المفوضة إليه لا العلم بالمسائل الكلية وإن كان يحتمل الأعم أيضاً .

﴿ وإذ ابتلى ابراهيم ربُهُ بكلمات فاتمهن قال إني جاعلك للناس إماماً قال ومن

---

(١) سورة يونس : ٣٥ .

(٢) سورة يوسف : ٥٥ .

(٣) سورة البقرة : ٢٤٧ .

ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين ﴾[٤] .

عني به أن الإمامة لا تصلح لمن قد عبد صنماً أو وثناً أو أشرك بالله طرفة وإن اسلم بعد ذلك والظلم وضع الشيء في غير موضعه واعظم الظلم الشرك بـالله قال تعالى : ﴿ إن الشرك لسظلم عظيم ﴾ وكذلك لا تصلح الإمامة لمن ارتكب المحارم الكبيرة بل حتى الصغيرة كما قال بعضهم .

ولعله من مجموع هذه الآيات الواردة الذكر تفيـدنا عـلى أن الأفراد أصحـاب النظر والمؤهلين مع صفاتهم الحميدة قادرين على تولي زمام الحكم وقادرين على إدارة شؤون المجتمع ، ويمكن استنتاج نهائي للآيات الأربع بما يلي :

« انشاء حكم قطعي بانه على الناس أنْ تنتخب للحكومة أفراداً فيهم الصفات المذكورة في الآيات » وقد نصت المـادة الخامسـة من الدستـور الإسلامي عـلى ذلك صراحة .

ثالثاً ـ سيرة نبي الله سليمان (ع) : لم يختصر القرآن على ذكر عمومات وكليات في البحث عن الإنتخاب الأفضل لمنصب الحكـومة والحـاكم ، بل ذكـر لنا تـوكيداً للفعل وجزءاً من جهاد الأنبياء مع الطواغيت ولم يخصص الجهاد في حالـة معينة من صراع الحق مع الباطل لكنه أيضاً حدد روح الصراع وأهدافه على مستوى الإنسـان الفرد والإنسان المجتمع .

فلقد برهنت حركة الأنبياء بما تحمل معها من صفات تدخـل أحيانـاً في ذات الأنبياء وصفاتهم الخاصة الأخرى في محيط حركة الأنبياء ـ وجمع الجمع للفكرة يتضح أن هناك عملاً وممارسة وسلوكاً وحاجات ممتدة في علاقة النبي بالمجتمع ، كونه فرداً اجتماعياً وأيضاً كونه نبياً فرداً وعلى أساس تكامل ذات الشرائط في الأهـداف ينبني أساس ولاية الفقيه .

إذن فحركة الأنبياء الجهادية هي حركة ولاية الفقيـه على الأرض ، لأن النبي فقيه زمانه تمتد ولايته على أهل زمانه وخارجهم امتداد ذات الولاية هو ما تمثله حركة

(١) البقرة آية ١٢٤ .

الفقهاء العدول في الجهاد لتثبيت الولاية على الناس كحاجة أولى ضرورية ، ولهذا كانت ولاية الفقيه امتداداً لحركة الأنبياء .

فالتلازم على ما أرى قطعياً ثبوتياً لتحقق ثبوت العلة التامة ومعلولها وشرط التلازم هدفية الكل في جمع واحد ، ولكي نعطي برهاناً استدلالياً من تاريخ القرآن نذكر جهاد (سليمان (ع)) مع ملكة سبأ - (بلقيس) - التي أخذت ملك (سبأ) عن طريق الوراثة من أبيها ، فكانت كما يقول القرآن هي وقومها يعبدون الشمس من دون الله ، فدعاها سليمان (ع) لتوحيد الله وعبادته ونبذ عبادة الشمس ، ودعاها للحضور عنده وقد جاء ذكر الحادثة في قصص الأنبياء فمن أراد المزيد فليراجع .

ما يهمنا أنه امتنعت عن الحضور وامتنعت عن الإستسلام لدعوة (سليمان) وحاولت إغراء مبعوث (سليمان (ع)) بأن أعطته هدية من مال فقال : ﴿ **أتمدونني بمال فما آتاني الله خير مما اتاكم بل أنتم بهديتكم تفرحون أرجع إليهم فلنأتينهم بجنود لا قبل لهم بها ولنخرجنهم منها أذلة وهم صاغرون** ﴾[1] .

هذه الآية جاءت بلسان التهديد العسكري القائم على فرضية الدراسة الموضوعية للواقع السياسي والقدرة العسكرية فهو لم يكن تهديداً على أساس الرد الموجه بالعاطفة بل كان قلثماً على أساس الشورى مع الأصحاب لمعرفة قدرتهم العسكرية ولهذا كان لحن خطابه شديد اللهجة كان يحمل التهديد وعرفان الحق ، ولذا كان له كبير الأثر في قلب موازين التفكير عند (بلقيس) التي جابهت هذا الوضع بتحكيم منطق الإعتدال وجرأة دالّة على تفكير مبرمج أخرجها من وقع أسر التقليد الأعمى ، ولهذا لبّت نداء (سليمان (ع)) وتابت إلى الله ، ووقفت بجنب الموحدين وأعلنت ذلك بالوصف القرآني الجميل ﴿ **قالت ربِّ إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين** ﴾[2] .

إذن الهدف عند سليمان (ع) كان قيمة معلقة يتجه فيها الفكر إلى عنوان العلاقة المركبة من إيجاب إيجاب وإيجاب سلب ولم يكن داخلاً ضمن أطر العلاقات الضيقة

---

(١) سورة النمل : ٣٦ - ٣٧

(٢) سورة النمل : ٤٤ .

القائمة على تحقيق منفعة خاصة من أجل السلطة والنفوذ بل كان يمارس دور النبوة المعصومة التي تهدف في ذات الحركة إلى شيئين يتفقان :

الأول : برامج لحركة جوهرية تتعلق بأصل الوجود والإمتدادات المرتبطة معها .

الثاني : حركة قطعية باتجاه المطلق والواجب لجعل المجموع والجميع ضمن الحركة الكلية في الهدف الجوهري ، وبالتالي فهي دعوة للحكومة على شرط تحقق التوجه الخاص في الشيئين . فالقضاء على حكومة (سبأ) الفاسدة والقائمة على ركائز الحكم الطغياني الإستبدادي ويوجه وبنفس الحرارة لإقامة حكم حرّ عادل شريف يقوم على موازين الشريعة الإلهية .

وثابت تاريخياً أن (سليمان (ع)) بعدما أنهى حكم مملكة (سبأ) أقام بدلها حكومة عدل وإصلاح ، ولكن شرط القيمومة الولائية هي كون (سليمان (ع)) كان فقيه ذلك الزمان وكان يتصف بكل مزايا الحاكم الإلهي ، ويذكر أنه عندما دخل (سبأ) بدون إراقة الدماء وأقام فيها حكومة ولاية الفقيه ، ونحن عندما ذكرنا قصة سليمان (ع) تلك أردنا من خلالها إثبات ولاية الفقيه بالمفهوم العقلي وشكل الإستدلال الذي أقمناه كان ما يلي :

مع علمنا بأن (سليمان (ع)) كان نبياً معصوماً ولم يكن همه النفوذ والسلطان على رقاب الناس ، ولكن عمله الذي قام به من أجل ازاحة الطواغيت والغير كفوئين من على قمة السلطة كان هادفاً في المقابل تنصيب أفراد يمتازون بالكفاءة والقدرة والعلم والتقوى وهذا العمل الذي قام به (سليمان (ع)) كان تكليفاً ووظيفة إلهية وعقيدة سماوية توجب عليه عمل ذلك لتحقيق شرط العدالة بين الكافة وتحقيق الهدف السام في سير البشرية التكاملي نحو المطلق ، ولا يتم ذلك إلا من خلال حكومة ولاية الفقيه .

رابعاً : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : تعتبر الأخبار والآيات من حيث التعدّد وطرق النقل والأسانيد مختلفة في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن أكثر القضايا إثارة وتوجيه ودعمت عملاً بالسيرة والتقرير ووجهته في الغالب الأعم

نحو جميع المسائل الحياتية لأنها تتعلق بالقانون الحركي لحياة الفرد وحياة الجماعة على المستوى الأخلاقي والفلسفي والسّياسي والوجداني وما شابه .

ولا ريب أن تعزيز الموقف الصحيح بحركة موجبة ونشطة دالّة على الإثارة في جمهرة المجموع تجاه هذا الموقف وتلك القضية ، والشيء ذاته يعكس في حركة السلب النشطة الدالّة على المنع لجمهرة المجموع ، وبالتالي فهي عملية قائمة بذاتها تتعلق بصيانة القانون الإلهي والدعوة له .

وليست هي كما رآها (ابن تيمية) حينما جرد رجال الدين من أية سلطة واعتبر الدين هو الفكر ومهمته المراقبة الشعبية على السلطة كما هو واضح في الحسبة عند الفقهاء : أي الرقابة الشعبية على أجهزة الدولة من أجل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويقول إنّ الدين يحكم من القاعدة لا من القمة ومن خلال الشعب لا بوساطة السلطة الدينية أو السياسية .

وإن كنت أتفق معه في الناحية الأخيرة إلا أنني لا اتفق معه حول تجريد رجال الدين من السلطة ، صحيح أنه تابعون في إنتخابهم إلى العامة ولكن العامة ليست شرطاً لثبوت سلطة رجال الدين فاحتمال أن تكون العامة مغررة أو جاهلة أو غافلة ولكن هذا الإحتمال أيضاً يُرد لأن العامة ليست هي الحركة العفوية البعيدة عن قوانين النظم الإدارية والسياسيّة فالتنظيم الإجتماعي أثره أيجابي لتوعية العامة لمعرفة مصالحها السياسية والفكرية .

ويرى السيد بحر العلوم (قدس سره) :

أن الحسبة هي ولاية بمعنى القربى المقصود منها التقرب بها إلى الله تعالى وموردها كل معروف علم إرادة وجوده في الخارج من غير موجد معين[1] .

والحِسبة بكسر الحاء اسم مصدر مشتق من مادة الإحتساب ومعناها الأجر والثواب وعليه فالأمور الحسبية أعم من الواجبات والمستحبات الكفائية التي تسقط عن ذمة الآخرين بقيام عدة منهم مثل الجهاد في سبيل الله ـ الدفاع عن حريم الإسلام ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إجراء الحدود وحفظ أموال القاصرين

---

(١) بلغة الفقيه ج ٣ ص ٢٩٠ .

وأموال الغائبين وغير ذلك . أما الدليل على ثبوت ولاية الحِسبة على الفقيه من الكتاب والسنّـة والعقل والإجماع ففي القرآن قوله تعالى : ﴿ احسنوا إن الله يحب المحسنين ﴾[٢] .

وقوله تعالى : ﴿ وما على المحسنين من سبيل ﴾[٣] .
وقوله تعالى : ﴿ تعاونوا على البر والتقوى ﴾[٤] .

وفي السنة قال رسول الله (ص) : « كل معروف صدقة وما وقي به المرء عرضه كتب له به صدقة »[٥] .

وقوله (ص) : « عون الضعيف من أفضل الصدقات »[٦] .
وقول الإمام الصادق (ع) : « الله تعالى في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه »[٧] .

وأما الإجماع : الإجماع على ثبوت ولاية الحِسبة من أجل الفقيه ثابتة على قسميه المحصل والمنقول قطعاً[٨] .

وأما حكم العقل فقد صرح العلماء بما يلي ؛ طبعاً حكم العقل المذكور طريق مشخص ليس لحفظ نظم الآراء فقط بل لعلة حفظ النظام بشكل كلي لزوماً ، والمتشرعة جعلوا حكم العقل إنما هو حكم الشرع لا في الشكل الممكن وإنما في الأحكام والقوانين المتعلقة بموضوعها الخاص البشر[٩] .

وأيضاً نحن نعتقد أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتعدى حدود

---

(١) سورة البقرة : ١٩٥ .
(٢) سورة التوبة : ٩٢ .
(٣) سورة المائدة : ٢٥ .
(٤) سفينة البحار ج ٢ ص ٢٥ .
(٥) بلغة الفقيه ج ٣ ص ٢٩٠ .
(٦) بلغة الفقيه ج ٣ ص ٢٩٠ .
(٧) بلغة الفقيه ج ٣ ص ٢٩٠ .
(٨) الحكومة في الإسلام ص ٤٢٩ .

صلاحيات الحسبة لأننا نربط بين شرط ثبوت الأمر من الناحية الفعلية والحاجة المتعلقة بالأمر ولهذا اعتقدنا بأنَّ صيغة الأمر دالَّة على الوجوب في ممارسة الفرد لحقه الطبيعي والإمتلاك الحر في انتخاب الحاكم الذي يمثل قانون العلاقة المشتركة بين الأمر والنهي وعليه فامتداد القانون امتداد للعلاقة في الحياة الإجتماعية من هنا كانت ضرورة الأمر والنهي قائمة في مجال اختيار الحاكم الصالح لإدارة شؤون المجتمع وهذه الضرورة لها منشأ فطري وتشريعي جاءت على شكل متعدد في فحوى الخطاب والبيان الملكوتي الدال من حيث ثبوت الوجوب والحرمة لنفس أصالة ثبوت مبدأ الأمر والنهي في القانون الإلهي وقد دلت وصية أمير المؤمنين (ع) على ذلك صراحة إذ قال :

« لا تتركوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيولى عليكم شراركم ثم تدعون فلا يستجاب لكم »[1] .

وقد يتبادر إلى الذهن هذا السؤال ما هي العلاقة بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتولي الشرار ؟

والجواب متعلق باحتمالات وآراء عدة منها أن الإمام (ع) إنما تحدث بهذا في أمر له ما بعده وخاصة بعد شهادته ، ولكي يجعل العامة أمام مسؤولياتهم تجاه ظاهرة الحكم ويحدد لهم أهداف تلك الظاهرة وطرق علاجها حال البناء وقبل تغلب الشرار على الحكم .

ومنها : يريد (ع) أن يجعل الأمة تجاه عملية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بكل ثقلها في مواجهة الإنحرافات العقائدية والسياسية للحكام وبهذا يكون قد جعل الأمة أمام حاجاتها الضرورية ومعرفتها للمبادىء المتعلقة بالشخصية الفردية والجماعية وحق الإمتلاك الطبيعي لمبدأ حرية الإختيار وحرية الرأي والتعبير والجرأة النفسية في مقابلة الإنحراف الحكومي ، وبها ينعدم شرط الأصلاح لانعدام شرط المواجهة كأوليات ابتدائية من دعوة وعمل لأجل رفع المظالم من الهيئات الحكومية .

ومنها : أنْ لا تكون دعوة التغيير دعوة بأثر رجعي لأنه يكون الحاكم قد أقام أجهزته الإجرائية وبرامجه مما يعزز سلطته وتكون الدعوة في هذه الحالة دعوة سالبة

(١) نهج البلاغة الرسالة ٤٨ .

لانتفاء المحمول ، أو أنها تصبح عاجزة عن ترميم ما يحصل نتيجة إجراءات الحاكم الظالم ولو تسنى لها عمل شيء فإنه يتعلق بجزء من ظاهرة شكلية لا تمس جوهر النظام وبذلك ينتفي موضوع الدعوة ككونها حاجة ملزمة للتغيير الحكومي بشرط قوة الدافع لها .

ومنها : أنه قد تتعلق الدعوة بنفس الحاجات الجزئية الظاهرية وحتى هذه تصبح حالة متعذرة لعدم ثبوت قدرة التغيير أو المطالبة فمبدأ الحرية يكون قد عُطل والسبب هو عجز الآخرين عن القيام بمهامهم تجاه ظاهرة الأمر والنهي الإيجابي لصالح العامة ، ومهما كان فحديث الإمام أمير المؤمنين (ع) مطلق يفيد العموم وسواء أخصصناه أم عممناه يكون مفاده واحداً دالاً على ما يلي :

يجب على الناس اختيار الصالحين لحكمهم وطرد المفسدين من حكومتهم ، تبعاً لنفس مبدأ الوصية القائم على التناسب العملي الفعلي في مسألة الأمر والنهي بأثر متقدم يوجب الإيجابية لا بأثر رجعي يوجب السلبية وهذا هو تمام مفهوم حديثه (ع) ولذا قال في جانب آخر من (نهج البلاغة) :

« والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهٌ واحد لا يكون معنى من معاني الأمر إلا ويكون بعد ذلك نهي ولا يكون وجه من وجوه النهي إلا ومقرون به الأمر .

قال الله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم ﴾ .

وجاء في (النهاية) للشيخ الطوسي (قدس سره) قوله :

تولي الأمر من قبل السلطان العادل الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر الواضع الأشياء مواضعها جائز مرغوب فيه وربّما بلغ حدّاً لوجوب ما في ذلك من التمكن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووضع الأشياء مواضعها[٢] .

خامساً ـ سيرة النبي (ص) : لقد كانت سيرة النبي (ص) قائمة على إحراز النصر في جهاده ضدّ الطواغيت والمستكبرين ولا يخفى أنّ النصر ليس كلمة دالة ببطء عن نوع من تكتيك يستخدمه في ممارسة تثبيت مواقع وكسب جولات تستهدف جر

---

(٢) النهاية ص ٣٥٦ كتاب المكاسب .

مجموعة من المترددين أو أصحاب أنصاف الشعور إلى جنبه بل النصر حالة من الإستراتيجية الهادفة إلى سلب القدرة من الظالمين وتحويل ناتج العمل إلى مصلحة الجماعة المستضعفة وهذه في الحقيقة قانون موضوعي لحركة النبي (ص) داخل مستوى حياة البشرية يعني قوانين الحركة الأرضية لفاعليات الإنسان وهذا القانون هو بعد حقيقي وليس مرحلي تحدده أطر العلاقات المحمولة بدافع تحقيق إيجاب معلن شرط سلب الإنسان حركته الفاعلة والقابلة في اتجاه النظم الدستورية .

ولا يغرب عن البال أن النبي (ص) مارس البعد لذات الهدف الجوهري في التغيير البنائي في الشخصية والحركة والبعد المعنوي وسجل ذلك بوثيقة عمل للأجيال معلناً فيها « من رأى سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله ناكثاً لعهد الله مخالفاً لسنة رسول لله (صلى الله عليه وآله) يعمل في عباد الله بالإثم والعُدوان فلم يغير عليه بفعل ولا قول كان حقاً على الله أن يدخله مدخله »[1] .

وهذا النص صريح في مسألة الولاية وتحديدها والعمل بمقتضى شرائطها في المجتمع فيلزم أن يكون الحاكم على قدر لائق من الكفاءة والقدرة النفسية مع توفيق مبرمج لسير انتظامي داخل قوانين الدستور الإلهي وهي شرطية لازمة للحاكم فمتى أخلَّ بواحد من بنودها يعتبر اجراؤه عملاً مخالفاً لذات الدستور وتطبق في حقه اجراءات قانونية تلزمه بابداء سبب شرعي للمخالفة للبنود واللوائح الدستورية ومتى كان التخلف بمستوى الإثم والعدوان تجاه ذات الدستور فإن الإجراء الواجب اتخاذه تجاهه يناسب حجم التخلف ، ويلزم بعقوبات جزائية ومدنية تحدد صنف الجريمة ، وهذا الحق التنفيذي ليس من صلاحية العامة كما صرح الفقهاء في ذلك ولكنه مشروط بوجود حاكم فقيه له سلطة ونفوذ في إجراء القوانين وتنفيذ العقوبات ويتبع ذلك نظام سياسي هيئاته الإدارية مرتبطة بالحاكم وصلاحياتها الدستورية متعلقة بنصوص الدستور ، وإذا كان الأمر أعظم من ذلك أي متعلق بصريح الآية ﴿ **فقاتلوا ائمة الكفر** ﴾[2] .

---

(١) تاريخ الطبري ج ٤ ص ٣٠٤ .

(٢) سورة براءة : ١٢ .

والآية ترتب حكماً قطعياً عاماً ، بعد ثبوت المقدمات في الحق الطبيعي والأخلاقي ترتب نتائج تكون مقدمتها عملية القتال التي لا تشرع إلا بتهيئة لوازم عمله فعلياً .

وإن كان هذا الحكم في القتال فهو كما أرى دال على تهيئة نفوس الجماعة لاستبدال هؤلاء الظلمة بقيادة الصالحين والأمر كما هو ، مشروط وشرطه أداة التحرك لاقتصاص الحاكم الفاسد والأداة لا ريب هي جميع الجماعة المستضعفة المحرومة الواقعة تحت أسْر الحكم الطغياني وإذا تحقق الشرط فالحركة ستصبح جوهرية تتعلق بذات الجماعة الكليَّة وفيها يصبح المطلب حركة لإنماء دور الحكم الاستبدادي .

وقد جيء في رسالة النبي (ص) للملك الساساني (برويز) ما يؤكد على ذلك إذ كتب إليه :

« . . فإن أبيت فعليك إثم المجوس »[١] .

ومعنى قول النبي (ص) إذا أنت لم تستجب لدعوتنا الإسلامية وبقيت على انحرافك العقائدي فدع الجماعة تدخل في دعوتنا ولتتحمل ذنبك وذنبهم إن أبيت في ذلك ، وهذا التفسير نراه هو الأقرب للمعنى لتوافقه مع سير الحادثة ولعلاقة النبي (ص) بالمجتمع الذي هو ضحية أعمال شريرة لحكام جهلة مفسدين ، وهذا دليل لا نحسبه منهجاً أخلاقياً في الدعوة فحسب بل ونرتب عليه آثار الولاية ، لأن اللفظ دال على الحكم بالمعنى وليس من مخرج لهذا الوضع بل إن سيرة الحوادث أثبتت تحقق ذات المبدأ ولو على المدى البعيد في النتيجة .

والنبي (ص) حينما دخل (مكة) فاتحاً أصدع بنشيده المعروف نشيد المنتصرين « لا إله إلا الله وحده صدق وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده »[٢] .

ولسنا في معرض تفسير العبارة ، ولكننا نعلم إنها دالَّة على حقيقة موضوعية تثبت الصيغة الحكمية الصالحة تجاه الكافة وهي لحن لعملية إنجازية تمت بموجب

(١) الطبري ج ٢ ص ٢٩٥ .
(٢) الكامل لابن الأثيرج ٢ ص ٢٥٢ .

إصلاحات وجهاد وأعمال كثيرة هادفة إلى جعل النـاس تحت سلطة الحكم الإلهي ونهاية عهد الإستبداد الجاهلي القائم على كل معاني الرجعية والتخلف . ومعلوم من ذات السيرة وما تخللها من أعمال أثبتت بالقطع اليقين أن هناك مفهوماً انشائياً لولاية الفقيه في حكم الناس وهذه هي عملية دخلت في سنن طبيعية وتاريخية متعددة مـع عناية إلهية خاصة أنجزت الجهد المشترك في محصلة الجمـع : وهـو أن الولايـة ثابتـة بالمفهوم العقلي للنبي (ص) وللحكام الفقهاء والصالحين .

سادساً ـ سيرة الإمام علي (ع) : لقد حدثنا التاريخ وفي صفحات طويلة عريضة عن جهاد أمير المؤمنين (ع) خلال عهـد النبي (ص) وبعد بيعتـه في الخلافـة وكانت جميع حروبه مع الناكثين والقاسطين والمارقين جهاداً من أجل هدف جوهري في حياة الدين ألا وهو طرد الغير مؤهلين من قيادة الحكم الإسلامي .

وقد كانت (وقعة صفين) دليلاً على ذات الهدف وتوكيـداً للحق الذي كـان واجباً فيه تولي المخلصين زمام الحكم ، وليس بالمعقول أن يكون هذا هـدفاً سوقيـاً إستراتيجياً فجميع الدلائل تشير على جوهرية الهـدف الإستراتيجي لتغيـير أصحاب المطامع السلطوية وإبدالهم بما هم أصحاب كفاءة وتقوى وعلم .

ومـع كون الحـرب كلفت كثيراً ولكنهـا كـانت تعني كثيـراً فهي داخلة ضمن المعادلة التي رسمت بما يلي : ﴿ **قاتلوهم حتى لا تكون فتنة** ﴾ هذا طرف في المعادلة طرفه الآخر ﴿ **والفتنة أشد من القتل** ﴾ فالحرب كانت تعبيراً لتلك المعادلة ، ولـذا حينما كانت شهـادة أمير المؤمنـين (ع) حدثت الفتنـة وحدث الإختـلاف والإنحراف الكلي عن الدين ، نرجع ونقول فالحرب المفروضة على أمير المؤمنين (ع) كان يهدف فيها لتمام مصلحة الجماعة ومصلحة الجماعة ذات هدف سياسي فمتى صلح الراعي صلحت الـرعية ، ولـذا فالهـدف يعزز مـوقف البيان المتقـدم من حيث تعلق الأمر بالوجوب ، لأن الخسارة المادية لا أثر لها قبال الخسائر المعنوية والتي تمس ايديولوجيا النظام الإسلامية وعقيدته فسقط (عمار بن ياسر) شهيداً و (المرقال وذو الشهادتين وأبو أيوب الأنصاري) وجمع من رجال الأنصار واهاجرين ، ولكن الهدف في الشهادة كان أكبر من سقوط شهيد لأن الحاجة إلى البناء الدستوري والنظم السياسية العادلة أمر يحتاج بالطبيعة إلى تضحيات وليست التضحيات تمام الهدف بل هي عـرضٌ فيه

فالحكومة والحاكم هدف عقيدي يتعلق بالكيان الإسلامي وبالمسؤولية وبالوعي وبدرجة الخوف والرجاء لجعل الهدف حقيقياً يمثله حاكم بمستوى صفات الصالحين ، ليحافظ على دين الله ويقيم حدوده ويجري قوانينه ويقيم الإصلاحات الإجتماعية والسياسية يعزز كل ذلك بموقف نفسي رصين يأخذ فيه حق المظلوم من الظالم وهذا ما سعى له الإمام (ع) في حربه مع (معاوية) وبنصه الصريح :

« اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منامنافسة في سلطان ولا التماس لشيء من فضول الحطام ولكن لنرد المعالم من دينك ونظهر الإصلاح في بلادك فيأمن المظلومون من عبادك وتقام المعطلة من حدودك »[1] .

والنص الخطابي صريح في عملية إدارة الدولة وشرط مقارعة الحكام الظلمة ، فهو شرط متعلق بهدف لعلة توجيهاً لقوانين إلٰهية يجب أن تجرى بشكل يجعل للقانون أصله الثابت والمتطور فالحاكم متعلق بنفس التنفيذ للقانون من الناحية العملية وليس هو مقتضي لحاجة تقررها مصلحة فردية ولا قدرة حاكمة فالأمر يتعلق بالدستور الإلهي وهو هدف لعلة يكون فيها الإجراء معلولاً بشرط كون المتعلق بالتغيير والقدرة على ذلك ولا شك أنه متعلق بالحكم الذي يقوده فقيه له صلاحية قانونية وتنفيذية حاسمة وإن كنا في المقام نستدل بسيرة الإمام أمير المؤمنين (ع) فإننا نجعله استدلالاً برهانياً لإثبات ولاية الفقيه بالمفهوم العقلي ، فالحرب عند أمير المؤمنين (ع) ليست هدفاً بحد ذاتها يعني ـ بما هي حرب ـ ولكنها وسيلة لهدف ألا وهو تنصيب الفقهاء الصالحين وطرد المفسدين من الحكم الإسلامي .

ولا ريب أن العمل باتجاه هذا الهدف واجباً فيقتضي وتبعاً للاقتداء بسيرته (ع) العمل باتجاه ذلك الهدف كي يقام على الناس الحكم الصالح بقيادة العلماء الصالحين المؤهلين أصحاب الكفاءات والصفات الحميدة ، وهذا التكليف واجب شرعاً تبعاً لذات السيرة ، وأيضاً يمكن الإستدلال على ولاية الفقيه بالمعنى اللبي من سيرة وأحاديث الأئمة (ع) وكلها من باب التأييد والدعم للمطلب .

فقد جاء في رسالة الإمام (الحسن) (ع) (لمعاوية) ما يلي :

---

(١) نهج البلاغة الخطبة ١٣١ .

« فليتعجب المتعجب من توليك يا معاوية على أمرٍ لست من أهله لا بفضل في الدين معروف ولا أثر في الإسلام محمود وأنت ابن حزب من الأحـزاب وابن أعـدى قريش لرسول الله وكتابه فدع التمادي في الباطل وادخل فيما دخل فيه المسلمون من بيعتي فإنك تعلم أني أحق بهذا الأمر منك عند الله وعند كل.أواب حفيظ ولا تنازع الأمر أهله ومن هو أحق به منك »[1] .

وأيضاً ما قاله الإمام الحسين (ع) حينما التقى (بالحر بن يزيـد الريـاحي) في طريق الكوفة ما يلي :

« أيها الناس إنكم إن تتقوا الله وتعرفوا الحق لأهله يكن أرضى لله عنكم ونحن أهل بيت محمد وأولى بولاية هذا الأمر من هؤلاء المدعين ما ليس لهم والسائرين فيكم بالجور والعدوان »[2] .

وما جاء في كتاب (الكافي) عن الإمام (الباقر (ع)) قوله :

« بُني الإسلام على خمس على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية ولم ينـاد بشيءٍ كما نودي بالولاية فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه يعني الولاية . . قال (زرارة) فقلت : وأي شيءٍ من ذلك أفضل ؟ فقال : الولاية لأنها مفتاحهن والوالي هو الدليل عليهن »[3] .

وما أكده السيد (المرتضى) والشيخ (الطوسي) في الإجابة عن السبب الذي دعا الإمام (الحسين (ع)) للثورة فقالا في الجواب :

« قد علمنا أن الإمام متى غلب على ظنه أنه يصل إلى حقه والقيام بما فوض إليه بضرب من الفعل وجب عليـه ذلك وإن كـان فيه ضـرب من المشقة يتحمـل مثلها تحملهـا (وأبو عبـدالله (ع)) لم يسرْ إلى الكـوفـة إلا بعـد تـوثق من القـوم وعهـود وعقود »[4]

---

(١) صلح الحسن ص ٨١ .

(٢) الإرشاد ص ٢٠٥ .

(٣) الكافي ج ٢ ص ١٨ .

(٤) تنزيه الأنبياء ص ١٧٩ ـ ١٨٢ وتلخيص الشافي ج ٤ ص ١٨٢ ـ ١٨٨ .

وما في (الخصال) عن (أبي عبدالله (ع)) قال :

« ثلاثة يدخلهم الله الجنة بغير حساب ، وثلاثة يدخلهم الله النار بغير حساب ، فأما الذين يدخلهم الله الجنة بغير حساب فإمام عادل ، وتاجر صادق وشيخ افنى عمره في إطاعة الله عز وجل ، أما الثلاثة الذين يدخلهم الله النار بغير حساب فإمام جائر وتاجر كذوب ، وشيخ زان »[١] .

وعن الرسول (ص) أنه قال : « ما من أحد أفضل منزلة من إمام إن قال صدق وإن حكم عدل وإن استرحم رحم »[٢] .

وعن الرسول (ص) أنه قال : « لا بد للناس من إمارة بَرة أو فاجرة فأما البرة فتعدل في القسم وتقسم بينكم فيئكم بالسوية ، وأما الفاجرة فيبتلي فيها المؤمن ، والإمارة خير من الهرج قيل : يا رسول الله (ص) وما الهرج ؟ قال : القتل والكذب »[٣] .

وما جاء في (صحيح البخاري) أن الرسول (ص) قال :

« كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ، الإمام راع ومسؤول عن رعيته »[٤] .

وما ذكر في (صحيح مسلم) عن النبي (ص) أنه قال :

« من خلع يداً من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حُجَّة له ، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية »[٥] .

من كل ما تقدم يظهر أن الجميع يقولون بولاية الفقيه بالمعنى العقلي ولذا فهما جعلاها للشرط المتعلق بمشروطه والحركة بقوانينها العلّية المتعلقة بالسبب والغاية .

---

(١) الخصال ص ٨٠ .
(٢) كنز العمال الحديث ١٤٥٩٣ .
(٣) كنز العمال الحديث ١٤٧٥٥ .
(٤) صحيح البخاري ج ١ كتاب الجمعة .
(٥) صحيح مسلم ج ٦ ص ٢٢ .

وهذا كما ترى ليست عقيدة أو مخصصة للإمام بل إنها تكليف شرعي ثابت متقرر على الجميع والواجب هو حكم تكليفي بعهدتهم من أجل القيام بالمسؤولية الشرعية وتنصيب الفقهاء الصالحين مكانهم وهذا المعنى هو المعنى العقلي لولاية الفقيه وأدلتها في المقام كثيرة نكتفي بهذا المقدار الذي ذكرناه ونحيل الباقي للباحثين والمحققين وأصحاب العلاقة ، وفيه نكون قد أوضحنا بالإستدلال وبالتوكيد العقلي مفهوم ولاية الفقيه الدال على ملخص جملة قائلة :

الولاية ثابتة في رقاب المسلمين في كل زمان ومكان وبالذات على العلماء الذين يجب عليهم العمل بالممكن والمستطاع لتولي الحكم ومحاربة الطواغيت والمنحرفين وهذه الجملة تملك نصابها القانوني اللازم من حكم العقل والقرآن والسنة لأنها رتبة العمل المتقدم في القبول والإلزام المقيد بالعقل والعلم للحاجة والمسؤولية والقضية ذات المقام في الماضي والحاضر والمستقبل ، وهي حكم بمستوى الواقع الطبيعي الذي يجريه العقل ولا يمكن مخالفته لاعتبار المخالفة هنا تجاوز لأصل قانوني يتعلق بالإنسان ووجوده الطبيعي الممتد بعلاقة الهيئات العامة .

ولهذا فنحن نؤكد المعنى العقلي لولاية الفقيه تأكيداً ولائياً ، نستمد مبرراته الطبيعية والعلمية من الحجتين الظاهرة والباطنة ، مما يجعلنا نقول بالحكمين التعبدي والإرشادي في مجالات اختيار العقل لها وليست تعبدية شرعية كما يحلو للبعض إطلاقها إذ لا دليل على ذلك بل القاعدة تقتضي ما قويناه في المطلب ولا مخالف والنصوص والقواعد متواترة والأصل على ذلك .

١١ - ماهية ولاية الفقيه النقلية :

قبل الخوض في الكلام حول هذا المعنى نقول إنَّ ولاية الفقيه ثابتة بالمفهوم النقلي وقد دلَّت على الثبوت عدة أخبار سنتعرض لها إجمالاً فيما بعد : ولكي نثبت المُدعى من الناحية الفعلية فإن المفهوم النقلي لولاية الفقيه :

هو أن كل الفقهاء العدول منصوبين من قبل الشارع المقدس للولاية ، وهذا التفسير في مقام الثبوت ممكن وايضاً في مقام الإثبات ، وعليه تسنى لنا أن نجعل الإثبات والثبوت حجة التعيين الإلهي لأن الحكم فيها تعلق بعموم وسيأتي إثباته ،

والأدلة الشرعية في إثبات الولاية متعددة ، ولكن قد يقول مستشكل :

لو افترضنا جدلاً ان كل الفقهاء العدول لهم حق الولاية ففي هذة الحالة يقتضي العلم بأن الحق الولائي إما شامل الكل أو أنه متخصص بفرد خاص ، فلو كان الكل مشتركين في الحق الولائي فإنه يلزم التناقض لماذا ؟

لأن كل فقيه يصبح صاحب إرادة وولاية تجوز له فيها جمع الرجال والسلاح مما يشكل لكل فقيه جماعة خاصة به تأتمر بأمره ، ولا يخفى أنَّ الفقهاء أصحاب نظر ولا بد أن توجد عندهم اختلافات في مسائل فقهية وإجتماعية ، مما يجر ذات الإختلاف في المنهج الذي يتبعه الفقيه في مواجهة الحالة الموجودة ، فقد يرى أنَّ الصواب هو الحرب وفقيه آخر يرى الصواب السلم وبذلك يعود ذات التناقض إلى عجز في اتخاذ القرار التدبيري الخاص في المعالجة تجاه القضية المعروضة .

إذن فلزوم التضاد والإضطراب سيكون تحصيل حاصل وبذلك تشبه الحالة تيك حكومة الغاب إذ ينتفي القانون والقرار والحاجات المتعلقة فيها بعض في الأجهزة التنفيذية والإدارية وعليه يكون الفرض عملية جارة إلى الخسائر تتعلق بالبنى الهيكلية للحكومة ووضع هكذا حكومة جعل قبيح يتنافى مع الذات المقدسة لأن الله لا يفعل القبيح .

ونقول في مقام الرد :

أنتم تتصورون الجعل قائماً دون إدراك وعلى علات غير مصدرية موجبة للتضاد في حين الحال ليس كذلك تماماً بل إن النَّصب للفقهاء العدول نصبٌ على سبيل الولاية وهو قائم ومتحصل بدرجة تحقيق الشروط اللازمة في الحاكم وهذه الشروط ليست بالضرورة توفرها بالمجموع[١] .

وإن قلتم ربما تحصل ذلك للبعض نقول :

التحصل ليس معناه سلباً أو جعلاً بمقتضى قانون الإختيار الكيفي لأننا نقول بأن الأمة لها حق تشخيص الحاكم للولاية شرط ثبوت شرائط الحاكم وذلك بالتصدي

---

(١) واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عُسر فلذلك لا يوجد ، إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس (الفارابي ١١٢) .

والقدرة السياسية ولا يحتمل أن يشارك المجموع في صفة واحدة لأن ذلك متعذراً للإنتفاء بالواقع ولنظرية الردّ القائلة بالحق الشعبي وهي تعزز موقف الجمهور من الفقيه الجامع للشرائط وإذا انتفى لزم مجلس قيادة كما نصت لوائح الدستور .

ولو افترضنا في زمن معينّ أنْ يكون الحقُّ الولائي خاصاً بفقيه معين ففي هذه الحالة لا يكون الجعل الولائي للآخرين الذين لا يمتلكون حق العمل به لغواً ، لأن الحق مترتب على درجة إرجاع الشّارع المقدّس في الأحكام ومع تخصيص الحق بفرد لزم على الآخرين وجوب اتباعه وهذا يلزمه حُسْناً عقلياً مترتباً على أثر الطاعة والإتباع إذ المفترض كون الجو الفقهائي جوّاً روحانياً ينتفي فيه دافع الأنا وحب الذات وبه فلا معارض إذ اللازم تقديم الفاضل على المفضول في الفقيه العادل الذي له حق العمل الولائي فلو أنتفى طريق معرفته وتشخيصه ـ مع التساوي في الشرائط ـ عاد الحق الجعلي للأمة في حقها الشعبي عن طريق الإستفتاء ولا مخالف أجده في ذلك بل الأجماع عليه .

وبذلك تكون المعرفة دالة على الماهية العقلية لولاية الفقيه التي تقرر كمبدأ أولي :

يجب على الناس أنْ تختار الفقيه الجامع للشرائط من بين الفقهاء لمنصب الولاية ، إذن فالولاية وجدت مع التساوي في الشرائط بالإنتخاب وهو طريق طبيعي تمارسه الأمة عند تعدد الفقهاء ، ويشهد له قول الشهيد الصدر (قدس سره) :

وفي حالة تعدد المرجعيّات المتكافئة من ناحية الشروط ـ يعود إلى الأمة ـ أمر التعيين من خلال استفتاء شعبي عام »[1] .

وهذا ما صرح به الأستاذ الشيخ مد ظله العالي إذ قال :

وعلى هذا فالأحوط مع تعدد الفقهاء الواجدين للشرائط تعين الإمامة لخصوص من انتخبته الأمة لذلك وعدم جواز مزاحمة غيره له ، بل عدم جواز تصرف غير

(١) لمحة فقهية ص ٢٥ ـ ٢٩ .

المنتخِب في شؤون الولاية بدون إذن المنتخب بالفعل من غير فرق بين الأمور المالية وغيرها »[(1)].

فالأمة هنا أكبر من إطار جماهيري بل هي حاملة لرسالة تستطيع من خلالها ممارسة سلطاتها في التشريع والتنفيذ لأنها صاحبة حق في ممارسة هاتين السلطتين ، ولهذا فهي أحد أركان تعيين المبدأ الولائي عقلاً ونقلاً ، لأن الحق متعلق بها في الممارسة الإيجابية للصلاحيات دستورياً إذن فالولاية وحسب ما تقدم من استدلال جعلت للفقهاء العدول ثبوتاً .

وعليه فالحجة القانونية تلزم الفرد بمراجعة الروايات والأحاديث كي يعلم منها أن الشَّارع المقدَّس قد نصَّب جميع الفقهاء ولأن نعلم أنَّ التنصيب إنما هو أمر مولوي بعد ثبوته وتحققه بأحد وهذا عين اللطف من المولى بعباده ، ولعلَّ من رّد هذا بالقول إن الأخبار لا تدل على الولاية الجعلية للفقهاء لأنَّ ذلك يلزم القبح على الشَّارع لأنَّ الأصل فيه عدم الثبوت فيلزم عدم الإثبات بداهةً .

وهذا الرّد يحتاج إلى دليل عقلي يؤكده أما الدليل النقلي فباطل وبذلك لزم دعوى رّد القول بالإثبات والثبوت جعلا ، وقد انقسم الفقهاء إلى طائفتين في القول بثبوت الولاية نقلاً فمنهم من أثبتها وهذا ما قويناه والتزمنا به ومنهم من لم يجد من النقل ثبوتاً على الولاية وهذا باطل وسيأتي بيانه :

أ ـ الحديث الأول- : نقل عن رسول الله (ص) قوله :

« اللهم أرحم خلفائي فقيل : يا رسول الله ومن خلفاؤك ؟ قال : الذين يأتون من بعدي ويروون عني أحاديثي وسُنتي فيعلمونها الناس من بعدي »[(2)] .

وقد اختلف الفقهاء في تفسير الحديث .

فمنهم من لا يرى أن للحديث دلالة على ولاية الفقيه بالمفهوم الروائي ويقولون أكثر ما يفيد الحث والتشويق من أجل نشر الدعوة والأحكام الإسلامية وتعليمها للآخرين ، ولهذا فالفقيه الذي يبلغ أحكام الله الشرعية هو خليفة الرسول (ص) .

---

(١) الحكومة الإسلامية مخطوط .

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٦٦ .

ومنهم من استدلَّ بها على إثبات ولاية الفقيه بالمفهوم الروائي وقالوا بأنَّ الخلافة في الواقع هي مطلق غير مقيد يشمل الحكم وغيره ولأن خلافة رسول الله (ص) لا تنحصر فقط في تعليم الأحكام الشرعية بل إنَّ مسألة الحكم هي خلافة للرسول (ص) ولإطلاق الحديث فتكون الولاية جزء الخلافة .

وبذلك يصبح الفقهاء منصوبين للولاية من قبل الشارع المقدس ، يعني ليس هناك خصوصية قائمة تجعل الحديث مقيداً بالتعليم بل لعل دلالته مطلقة ثابتة ولها الحق الطبيعي في التنصيب الولائي وعليه فالإشكال يُرد لأن الخلافة غير قائمة على التزاحم وليست هي دور تبليغي محض ولا يلزم منه أن يكون منصب الحكومة وحقها الولائي على عدد الفقهاء بعدما أثبتنا أنَّ الحق تعينه الأمة بعد التساوي في الشروط وهذا يلزم ثبوت الحق والجوهرية لمفهوم الولاية وتصبح عملية دالَّة على القدرة الإدارية والتنفيذية وبذلك يثبت الدور الإصلاحي كهدف مركزي للولاية ، إذ إنَّ الخلافة ليست على التعليم ولأنَّ التعليم يستطيع أن يقوم أي فرد في الأمة له قدرة خاصة لا تستوجب الإحاطة بكل المفاهيم الفقهية وهذا ما هو الجاري في أعصارنا ولأن الخلافة في الحديث ليست دالة على التقييد بل لا نجد لذلك مؤيداً في كتب الحديث والتاريخ والعقل يحكم بالإطلاق تبعاً لمفهومه الغائي في النسبة إلى الحكومة ، وبذلك نستطيع القول بأنَّ الفلسفة الإجتماعية توحي للوهلة الأولى المفهوم الذي نراه لأنه توفيق أدبي عرفي تقرره مبادىء القانون وتستذوقه العامة وتسجيلات محافل القانون الدستوري الحديث تؤكد على المعنى الذي ذهبنا إليه ودلالته إطلاقية .

ب ـ **الحديث الثاني** . ونقل عن الرسول (ص) قوله :

« الفقهاء أمناء الرسل ما لم يدخلوا في الدنيا قيل : يا رسول الله وما دخولهم في الدنيا ؟ قال : اتباع السلطان فإذا فعلوا ذلك فاحذروهم على دينكم »[1] .

وذهب بعض من الفقهاء إلى القول بعدم دلالته على المفهوم الروائي لولاية الفقيه مُدَّعين بأن لمعنى الحديث شقين : الأمين ، والخائن .

---

(١) أصول الكافي ج ١ ص ٤٦ .

والفقهاء الأمناء هم أولئك الذين لا يتبعون السلطان المنحرف ويعملون لأجل اجراء أحكام الله وتنفيذها فهم أمناء الرسل في تبليغ أحكام الله وفي الوقوف بوجه الحكام الظلمة والوقوف بمعناه الإحترازي لا العملي كما يظهر .

وأما الفقهاء الذين يتبعون السلطان ويجعلون أحكام الله تابعة تفسيراً إلى رغبة السلطان فالدلالة عليهم واضحة .

ولكنا نرى أنَّ الحديث لا يؤخذ في التفسير الظاهر له بل إن المعنى الإصطلاحي والإجتماعي القائم على مبدأ العدالة يلزم بحمل الأمانة كما هي وبذلك يكون المعنى عاماً مرادفاً لواقع الوجود النبوي ، والدال على أن الأنبياء أقاموا نظاماً اجتماعياً عادلاً في مجتمعاتهم لإجراء وتنفيذ القوانين الإلهية ، وهذا الحديث بمستوى جعل الأمانة بيد الفقهاء لإقامة أنظمة حكم اجتماعية عادلة تجرى خلالها أحكام الله وتشريعاته وبما أن الحكم ولائي لولاية الأنبياء وتوكيل الفقهاء عليه فهو مطلق في الحق الولائي القائم على أصول الحكم والولاية والنظام حتى يجعل الفقهاء قادرين على إقامة حكومة إسلامية تنفذ فيها الأحكام الشرعية وهذا الجعل بمستوى نقل الحق الطبيعي للفقهاء ديناميكياً لإيجاد نظام إجتماعي عادل ، ويثبت أنَّ الحديث يفيد العموم .

ج - **الحديث الثالث** : ما جاء في التفسير المنسوب إلى الإمام (العسكري (ع)) قوله :

« فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه[1] مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه وذلك لا يكون إلا بعض فقهاء الشيعة لا جميعهم » .

وقد استدل بهذا الحديث على اثبات ولاية الفقيه بالمفهوم الروائي ، وقالوا بأن معنى التقليد هو صيغة امتداد الحكم التشريعي نفوذاً على العامة بصيغة الأمر الولائي الذي تطبق فيه ذات الأحكام من الناحية التشريعية وتطبيق الأحكام على العامة بصيغة إجراء يتخذ من الحكم الولائي قانون الإجراء ولا يعتقد أنَّ صيغة التقليد ثبوتية لمفاهيم الأحكام الشرعية فقط بل هي فرع منها ، لأن هذا المعنى في التفسير يجعل الحكم توقيفياً وبذلك تنتفي دلالة التقليد من حيث هي شرط في ممارسة الحكم

---

(١) نسخه بدل (على هواه) .

في الحياة ولا يعقل أنْ تكون الأحكام الخاصة بالممارسات الفردية مع الله فهذا ينفي صيغة المشروعية في الحكم التشريعي اتجاه الحياة وحينها يكون الإستدلال به استدلالاً ولهذا فلا بد أن يكون الحكم التقليدي حكماً عاماً يتناول جميع التصرفات والأشياء في الكون والحياة وهذا المعنى هو صيغة تكوينية دالّة بالعقل على ثبوت نفس المرجعية في الحكم الشرعي وفي الحكم الولائي .

وجاء في نفس العبارة تحديد الفقهاء وهذا يعطي للجملة صيغة خبرية دالة على المفهوم العقلي لولاية الفقيه وإن كان البعض يرى خلاف الحكم ولكن ظهور الحكم في الحديث يبطل التقييد في الحكم الشرعي لوجود ما يعارضه عقلاً كما دلت عليها السيرة وإن كان التفسير من ناحية السند غير معتبر في نسبته للإمام (ع) لكن الحديث لفظاً وعلى ظاهره يقتضي الحكم الذي ذهبنا إليه في كون المعنى عقلياً يثبت برأي الأمة مع ثبوت شروط الولاية في الفقيه كما هي مدونة في صفات الحاكم .

وهذا ليس فيه تعارض ولكنه يحمل على ظاهره ويعلق الحكم على نفس الظهور في المعنى اللغوي والإصطلاحي .

تنبيه : يقول أكثر العلماء : إنه ليس لهذا التفسير أي اعتبار أو قيمة ولذا وقفوا عند عبارته موقف المحتاط وإليك ما نقله العلامة (الحلي) (قدس سره) في (خلاصة الرجال) وضمن الإشارة إلى هذا التفسير قائلاً :

والتفسير موضوع عن (سهل الديباجي) عن أبيه بأحاديث من هذه المناكير »[1] .

د ـ **الحديث الرابع** : نقل حديثاً عن (إسحاق بن يعقوب) في (الوسائل) مرفوعاً إلى (الناحية المقدسة) (عج) قوله :

« وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رُواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله »[2] .

ويستدل به على إثبات ولاية الفقيه بالمفهوم الروائي .

(١) وقعة كربلاء ص ٢٢٨ .

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ١٠١ .

إذ إنَّ الوصول إلى حل الحوادث الإجتماعية والمسؤول عنها من الناحية الفعلية هو الدولة لأنها جهاز قانوني ، والدولة مقيدة بالرجوع إلى الفقهاء في حل المشاكل الإجتماعية والسياسية والرّد من الإمام (ع) للفقهاء دالة علمية على أنَّ الفقهاء لهم الحق في الولاية والحكم المتعلق بحل المشاكل الإجتماعية والسياسية التي هي جزء اختصاص من مسؤولية الدولة فإرجاع الناس إليهم إنما إرجاع من الباب الولائي والحكومي .

فلو لم تكن الولاية مقررة للفقهاء فإرجاع الناس إليهم لحلها عمل قبيح والقبح عزيز على الشارع المقدس إذن فالحديث دالٌ بالمعنى النقلي على الولاية المقررة للفقهاء .

ويشهد لهذا الرأي ما قاله الشيخ الأعظم في (مكاسبه) إذا اعتبر :

أنَّ المراد بالحوادث ظاهراً مطلق الأمور التي لا بد من الرجوع فيها عرفاً أو عقلاً أو شرعاً إلى الرئيس مثل النظر في أموال القاصرين لغيبة أو صغر أو موت أو سفه ، وأما تخصيصها بخصوص المسائل الشرعية فبعيد من وجوه : منها :

إن الظاهر وكول نفس الحادثة إليه ليباشر أمرها مباشرة استنابةً لا الرجوع في حكمها إليه .

ومنها : التعليل بكونهم (حجتي عليكم وأنا حجة الله) فإنه إنما يناسب الأمور التي يكون المرجع فيها هو الرأي والنظر فكان هذا منصب ولاة الإمام من قبل نفسه لا إنه واجب من قبل الله سبحانه على الفقيه بعد غيبة الإمام وإلا كان المناسب أنْ يقول إنهم حجج الله عليكم كما وصفهم في مقام آخر بأنهم أمناء الله على الحلال والحرام .

ومنها : أنَّ وجوب الرجوع في المسائل الشرعية إلى العلماء الذي هو من بديهيات الإسلام من السَّلف إلى الخَلَف مما لم يكن يخفى على مثل (إسحاق بن يعقوب) حتى يكتبه في عداد مسائل أشكلت عليه بخلاف وجوب الرجوع في المصالح العامة إلى رأي أحد ونظره فإنه يحتمل أن يكون الإمام قد وكله في غيبته إلى شخص أو أشخاص في ذلك الزَّمان والحاصل أنَّ الظاهر أنَّ لفظ الحوادث ليس مختصاً بما اشتبه حكمه ولا بالمنازعات) انتهى بيانه (قدس سره) .

وظاهر المقابلة بين حجيَّة نفسه وحجيتهم أيضاً تساوي اللفظين بحسب المفهوم والإنطباق ، والإمام المعصوم حجة عندنا في الإفتاء وفي القضاء وفي أعمال الولاية ولا يجوز التخلف عنه في المراحل الثلاث بلا إشكال فكما ثبت له من قبل الله تعالى من الشؤون الثلاثة يثبت للفقهاء أيضاً من قبل الإمام (ع) ، لأن جريان الإطلاق في المحمولات كما في الموضوعات ولا نرى في ذلك فرقاً .

وعلى هذا فيجوز التمسك بكل من اطلاق الحكم واطلاق العلّة أعني قوله : « فإنهم حجتي عليكم »(١) .

وعليه فلا تكون الأحكام الفقهية هي المقصودة في إرجاعها للفقهاء وليست هي بالأمور الصغيرة التي تناولتها الرواية فالرواية تعلق الحكم بالإطلاقين ولا دعوى في قبول الرد .

إذ الحوادث كل أمر كبير يرتبط بالقانون الدستوري وعلاقة الدولة تجاهه وليس الرجوع للفقهاء لأنهم مقيدو اليد إذ يقتضي مفهوم الرّواية عرفاً بسط اليد بحيث تصبح قادرة في إنجاز الحكم وإجرائه ، يعني السلطة الأولى تقريراً لمبدأ الولاية والحكومة لأنها من اختصاصهم ، لذلك يكون سؤالهم دالاً على أن الحل متعلق بهم والقضايا الإجتماعية معلقة بحكمهم فالرجوع إليهم يكون بمعنى كونهم حكاماً وولاة .

وهذا المعنى دال على الوجوب المتقرر بحكم العقل والقائم على درجة تحويل الحكم لهم باعتبارهم حكاماً بلفظ الرواية التي نصبتهم ولأنهاتنطبق عليهم باللفظ والمعنى ومن ثم فحل المشكلات والقضايا الإجتماعية والسياسية عنهم تؤخذ .

ملاحظة : جاء في الحاشية قوله : إن (إسحاق بن يعقوب) مجهول لا نعرفه في الرجال(٢) .

ولم يذكر (الكليني) الرواية في (الكافي) فما هو الوجه في ذلك ؟

نعم الرواية بمضمونها وإن كانت تدل على جلالته ولكن الراوي لها لم يذكره

---

(١) انظر الحكومة الإسلامية .

(٢) الوسائل ج ١٨ ص ١٠١ .

(الكليني) ، وفي النفس منه شيء[١] .

هـ ـ الحديث الخامس : نقل عن الإمام (الصادق (ع)) عن النبي (ص) أنه قال :

« العلماء ورثة الأنبياء وأن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً ولكن ورثوا العلم فمن اخذ منه أخذ بحظ وافر »[٢] .

وقد استدل بهذا الحديث على معنى ولاية الفقيه بالمفهوم الروائي :

لأن الشيء الذي يرثـه العلماء من الأنبياء ليس منحصـراً في العلم وحده لأن الأنبياء كانوا ولاة وحكاماً فوراثتهم يجب أن تكون عامة غير محصورة بالعلم ﴿ وورث سليمان داود﴾ ولأن هناك تلازماً في العلّة بين معنى الوراثة للأنبياء والعلم إذ إنه ليس كلمة دالّة ببطء على معناها اللفظي ، بل تتعدى لتشمل الموضع الإرثي بحيث تكون الولاية والحكومة منها ، وهو كما ترى معنى دالاً عـلى أنَّ الشّارع المقـدَّس قد نصَّب الفقهاء للولاية وهذا التنصيب هو جـرّ للمعنى في الإرث للعموم ولأطـلاق المعنى إذ ليس المقصود فيه هو إظهار لقيمة العلم لأن ذلك جزء مندك بالكل بعدما تحصل أنَّ الأمر الولائي وأعماله الحكومية عامة يلزمها الفقيه الجامع للشرائط وعليه يصبح جزء هدف عام للحديث هو البحث في ولاية الفقهاء على الناس ، لأن الأنبياء كانوا حكاماً وولاة فهو كحكم عام يثبت الولاية للفقهاء .

ولما صرح به السيد (الطباطبائي) (قدس سره) عند التعرض لتفسير الآيـة ﴿ وورث سليمان داود ﴾ قوله :

أي ورثـه ماله وملكه ، أما العلم الـذي يختص به الأنبيـاء فـوهبي ليس ممـا يكتسب بالفكر .

وبـذلك تثبت الـولاية للفقهـاء ، لأن إرث الأنبياء ليس العلم فقط فـالأنبياء يورثون المال ـ كما في قضية (فَدَك) ويورثون العلم ويـورثون الملك والآيـة الكريمـة اشتملت على هذه المعاني جميعها ولا تفريق .

---

(١) الحكومة الإسلامية مخطوط .

(٢) أصول الكافي ج ١ ص ٣٤ .

وهو إرث قهري واكتسابي ، والفقهاء ولايتهم من هذا الحديث ولاية قهرية يشهد لذلك خبر (يحيى الطويل) .

وأنها في الواقع حكم استمراري لولاية الأنبياء ، وأن كلمة (ورث لم تستعمل في معنيين مختلفين كما يرى البعض بل هي عامة وقد صرحت كلمات العلماء بذلك وتبرره قواعد اللغة ، وعليه يجب القول إنّ هذا الحديث إنما جاء بمعنى الوراثة المطلقة أعم من الإكتساب والقهر وهذه هي وراثة (سليمان (ع)) من داود مع العلم إن الأنبياء لا يرثون علمهم من نبي أو غير نبي ، وبذلك اقتضى الوراثة في المال والملك والولاية ، وعليه تصبح ولاية الفقهاء ذات شكل قهري يستفاد فيه من الحديث المزبور .

و ـ الحديث السادس : نقل عن الإمام (الحسين (ع)) حديثاً يقول فيه :

« . . أنتم أعظم الناس مُصيبةً لما غُلبتم عليه من منازل العلماء ، ذلك بأن مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه فأنتم المسلوبون تلك المنزلة وما سُلبتم ذلك إلا بتفرقكم عن الحق واختلافكم في السنة بعد البينة الواضحة . . »[1] .

الحديث يدل استدلالاً على ولاية الفقيه وإثباتها إذ يقرر أنَّ مجاري الأمور والأحكام وأدارة شؤون الأمة بيد العلماء بالله الأمناء على حلاله وحرامه ، والعلماء بالله هم الفقهاء الذين يبلغون أحكامه .

والحديث يثبت أن الشارع المقدس قد نصَّب الفقهاء للولاية ولحكم الأمة ، وجملة مجاري الأمور والأحكام على أيدي العلماء بالله إنما هي جملة خبرية تدل على الجعل وتعني أنه يجب أن تكون إدارة شؤون المجتمع وتنفيذ الأحكام الإلهية وسياسة العباد بيد العلماء .

وهي وظيفة تخص العلماء بالدَّرجة الأولى لأنهم أصحاب حق فيها وهي عامة لأن الناس والعلماء يجب أن تتظافر جهودهم لطرد الحكام الفاسدين . وهذا العمل كما ترى واجب شرعي وتكليف إلهي يجب العمل من أجله مهما كلفت التضحيات وكما فعل الإمام الحسين (ع) في ذلك الطريق ، وهو حكم لتنصيب أحد الفقهاء الجامع

(١) نهج البلاغة الحكمة ١٤٧ .

للشرائط والمؤهل لقيادة الأمة لكي يقودهم بالإتجاه الصحيح ، وهذا القدر يتطلب من الكافة العمل بالمستطاع والممكن لتساعد هذا الفقيه على قيادة الأمة كما حدث لإمام الأمة الخميني دام ظله في إيران ، الذي تـم بشروط ومؤهلات تشترك الأمة فيه لكنه موجه بالدرجة الأولى للفقهاء ، عامله المساعد الأمة في استفتاء شعبي بعد الإختبـار وكما يشهد له قول الشهيد (الصدر) (قدس سره) في تعرضه للمسألة .

إذن فالحديث عبارة عن جعل ثابت وموجب للعمل في سبيله ، وهو بمستـوى الدلالة على أن كل الفقهـاء منصوبـين من قبل الشـارع المقدَّس للولايـة والحكـم ، فالولاية هنا دليل لثبوت الوجود العلمائي القائم على الأولوية في التصدي للحكومة مما يثبت الولاية وجوبياً ودلالة الحديث على لزوم الحكومة في كل عصر ووجوب اهتمام الناس بها وتقديمها على كل أمر واضحة .

ز ـ الحديث السابع : نقل عن أمير المؤمنين (ع) قوله :
« العلماء حكَّام على الناس »[٢] .

وظاهر الحديث أن العلماء حكام على الناس لا بالمسائل الشرعية والآراء الفقهية من المسائل الإجتهادية فقط والمتعلقة بالأحكام التشريعية ، بل هـو حكم ولائي من الشـارع المقدَّس في تنصيب الفقهـاء على النـاس فهم منصـوبـين من قبله ؛ ولعـل الإقتضاء في الصحة يـذهب على أن الحـديث إنما هـو جملة خبريـة تدل عـلى الجعل والإنشاء ومعناه أن الفقهاء يجب أن يكونوا أصحاب الحكومة على الناس فيما يعني أن يعطي الناس ولايتهم للفقهاء وبهذه الحالة تُرَتَّب عملية الإعطاء بشكل دستـوري إذ يجب أن ينتخب الناس بأكـثر الآراء الفقيه الجـامع للشـرائط لمركـز الولايـة والقيادة الدستورية ، وهذا الإجراء لولاية الفقيه عقلي ونقلي .

ويرى الأستاذ الشيخ مد ظله أن في الرواية ثلاثة احتمالات هي :

١ ـ أن تحمـل الجملة على الخبـر فيراد بيـان فضـل العلم والعلماء وأن العلماء بحسب الطبع والأغلب يحكمون على قلوب الناس والناس تبع لهم قهراً من غير فرق بين المذاهب والملل ففي كل مذهب يكون الحاكم على عقولهم وأفكارهم علماؤهم بل

---

(١) الحكومة الإسلامية مخطوط .

لا ينحصر ذلك في علم الدين أيضاً فالجملة نظير قوله (ع) :

« العلم حاكم والمال محكوم عليه »[1] .

٢ ـ أن تُحمل على الإنشاء ويراد بها جعل منصب الحكومة والولاية للعلماء نظير جعلها لأمير المؤمنين (ع) بقوله « من كنت مولاه فعلي مولاه » .

٣ ـ ان تحمل على الإنشاء أيضاً ويراد بها إيجاب إنتخاب العلماء للحكومة وتعيينهم لذلك بحسب حكم الشرع .

فعلى الأخيرين يرتبط الحديث بالمقام وأما على الأول فلا رَبْطَ له به ومقتضى الإحتمال الثاني أن أمير المؤمنين (ع) في هذه الجملة جعل منصب الحكومة لجميع العلماء فلو كان في عصر واحد الف عالم مثلاً يكون جميعهم حكاماً بجعل أمير المؤمنين (ع) ونصبه وهذا بعيد بل لعلة مقطوع الفساد مع أن اللفظ مطلق يعم علماء الدين وغيرهم وعلماء الإسلام وساير الأديان والعدول من العلماء والفساق منهم »[2] انتهى كلامه مد ظله .

ولعل مراده هو أنه لو تم هذا التنصيب على وجه الفرض فإنه يلزم الهرج والمرج مما يوجب الفوضى والتزاحم وبالتالي تسقط الولاية من الإعتبار وتكون لاغية لانتفاء موضوعها القائمة عليه .

ر ـ الحديث الثامن : نقل عن الإمام الصادق (ع) قوله :

« الملوك حكام على الناس والعلماء حكام على الملوك »[3] .

والحديث كسابقه في الإستدلال واحتمالاته والآراء المناقشة فيه ولكنه يضاف إليه مطلب جديد في الإجابة يمكن تصويره كالتالي :

لو افترضنا جدلاً أن هذا الحديث فيه تنصيب مولوي بولاية الفقهاء على الحكام ، فإنه سيجر الحكم بالتالي على الناس للترابط بين صورة الوجود والطبيعي

---

(١) تحف العقول ص ٢٣٧ .

(٢) غرر الحكم ج ١ ص ٢٠ .

(٣) عوائد الأيام ص ١٨٦ .

ويلزمه في هذه الحال : بأنَّ الشارع المقدَّس قد نصَّب الحكام والملوك ولاة على الناس لنفس السبب المتقدم ولأن المولى ذكر في الحديث حاكمية الملوك والحكام على الناس ، وعليه فحكمهم أصبح بنص شرعي يقتضي فيه تصويب ولا بطلان ، وبما أنَّ العلماء حكام على الملوك كما تقدم والملوك حكام على الناس بالفرض فيكون العلماء حكام على الناس وبنفس صيغة التبادل المعادل للطرفين فيكون الملوك حكاماً على الناس وهو تنصيب مولوي وهذا التعليل بذاته قائم ما لم يجعل الحكام والملوك من إبراز حكومتهم على أنها هبة الله فإذا تم ذلك فلا ولاية لهم بالنص وبما جاءت عليه السيرة ، لأنه بالقول بالهبة يوجب أن يقبل الناس في أحكامها سلباً وأيجاباً وهذا منافٍ لطبيعة المولى في حكمه تجاه الولاية باعتبارها صيغة جعلية تتعلق بقانون إلهي يستند إلى رأي الجماعة في مصلحتها الإجتماعية والسياسية .

والقول يراد به الإخبار قطعاً فلعله قرينة على إرادة الإخبار في الجملة الثانية أيضاً لوحدة السياق فيكون المراد أن الملوك حكام على الناس خارجاً كما يرى والعلماء نافذون مؤثرون في الملوك وفي آرائهم قهراً إما للأيمان بهم أو كونهم مجبورين في الأغلب على الإلتفات إليهم وإلى آرائهم والإحترام لهم لجلب رضى الأمة وجذبهم أو لاحتياجهم إلى علمهم في إدارة شؤون الأمة ورفع حوائجها ولا سيما إذا أُريد بالعلم الأعم من علم الدين ومن ساير العلوم من الحقول المختلفة كالطب والرياضيات والفيزياء والكيمياء وغيره ، وهذه العلوم حاكمة على حكم الحكام بطبيعتها ، ويصبح العلم والفكر للعالم أفضل لأنه يستطيع علاج حالات المجتمع المختلفة به .

والرواية ذات مفهوم عام يمكن تقييده من خلال عملية التأويل المحمول حملاً خاصاً

س - الحديث التاسع : (محمد بن يعقوب) عن (محمد بن يحيى) عن (محمد بن الحسين) عن (محمد بن عيسى) عن (صفوان بن يحيى) عن (داود بن الحصين) ، عن (عمر بن حنظلة) قال :

سألت أبا عبدالله (ع) عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعة في دين أو ميراث فتحاكما إلى السلطان وإلى القضاة أيحل ذلك ؟ قال : من تحاكم إليهم في حق أو باطل فإنما تحاكم إلى الطاغوت ، وما يحكم له فإنما يأخذ سُحتاً وإن كان حقاً ثابتاً له ، لأنه

أخـذه بحكم الطاغـوت وما أمـر الله أن يكفر بـه قال الله تعـالى : ﴿ **يـريـدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به** ﴾ قلت : فكيف يصنعان ؟ قال : ينظران من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنـا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته عليكم حاكماً ، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنما استخف بحكم الله وعلينا ردّ ، والراد علينا ، الراد على الله وهو على حد الشرّك بالله الحديث »[1] .

والحديث كما هو ظاهر يوحي لإثبات ولاية الفقيه بالمفهوم الروائي وهو دال على التعيين الولائي بصيغة الجعل من الإمام (ع) للفقهاء مـولويـاً فهم عينوا من طـرف الشارع المقدّس ولاة وحكاماً على الناس لأن الحكم عام ويقتضي الإطلاق .

ولهذا يستفاد من الحديث عموم الحكم لا الحكم التقييدي بالقضـاء لأن ذلك جزء من كل ولا يعقل التأكيد على الجزء وينسى الحكم الكلي ومن هنا فالولاية مترتبة نصاً للفقهاء وغير خارجة بقيد إلى خصوص مورد القضـاء ، بل إنَّ تخصيص المورد في الحديث يحتاج إلى دليل آخر نعلمه بالحرف يقول .

إن الحكم معنـاه القضـاء فقط وفقط ولا يتعـدى إلى غيره من الحكم ، ولكي نثبت الإستدلال علمياً نقول :

إن الرواية كما هو ظاهر تتعرض لقضية قانونية فيها طرفين ، وهي بمثابة الحل الشرعي لهذه القضية قانونياً وبمستـوى الرأي العـام ، وبذلـك فهي تتناول الصيغـة القانونية بشيء من التفصيل بين مفهوم القاضي والسلطان وكأنهما لفظان لمعنى واحد ، فهي تتحـدث بشكل عـام عن التحكيم اللازم فيـه وجـود القـاضي وهـو مـربـوط بالولاية ، لأن القضـاء جزء متفرع من الحكومة والقضية إجتماعيـة وعرفيـة محكومـة بذلك ولا قائل بالخلاف بناء على اطلاق اللفظ عرفاً ، ولأن السؤال كان متوجهاً بهذه الصورة :

أيحل لأصحابنا أن يتنازعوا في دين أو ميراث أو غيره من الاحتكام والتحاكم إلى السلطان وإلى القضـاة ؟

---

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٩٨ ـ ٩٩ .

فربط القضاء بالسلطان لأن الوظيفة واحدة في تلك الأزمان يشهد لذلك السيرة وعمل الأصحاب ، فأجاب الإمام (ع) :

لا يحل لهم ذلك ولينظروا من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً فإني قد جعلته حاكماً .

فالجواب كان بيان تفصيل لكل الوقائع الحادثة والتي ستحدث ، وظاهر النفي فيه عدم الرجوع للقضاة والسلطان لأن السؤال كان بذات اللحن ، ولا تخصيص للقضاة بما هم قضاة بل لأنهم مُوظَّفون للحاكم الجائر وأحكامه جارية تبعاً لإرادته مما يكون تابعاً تشريعاً وتنفيذاً في القضاء لإرادة الحاكم ، ولو خالف إرادة الحاكم جدلاً فإنه يُقْصَ من منصِبه ، ولا قائل بالخلاف في ذلك مما يَجْعَل الرَّفضَ لهذا المبدأ لا غيره ولقرينة الجور الواردة في سياق الحديث مما يجعل الحكم تابعاً بالضرورة لذات الإرادة ، إذْ لا يعقل أنْ تكون السلطة القضائية منفصلة عن سلطة الحاكم لأنها فرع منها ثبوتاً ولازمة لها أثراً ، والنهي يعود لذات العلة لا للقاضي بما أنه كذلك ، وهذا النهي يحمل المعنى الرفضي لحكومة الظالمين ولا يجوز الركون لها والإعتماد على أحكامها .

وهذا التوجيه من الإمام (ع) شرعي أدبي يُحمّل الأُمة مسؤولية معرفة الواقع الموضوعي كما هو من دون تصريف حادث بعلة قهرية سببها الحاكم الجائر .

وبذلك فالإمام (ع) يقصد تنصيب الفقيه حاكماً ليرى مسؤولياته تجاه الوضع الإجتماعي السائد ، وكلمته (ع) ـ فليرضوا به حكماً ـ لأن الحكم إنما هو ناظر ودال على العمل الإيجابي والسلبي في الظواهر العامة صيغته كما ترى قضائية لكنها إنجازية معنونة بالفعل على العموم مما توحي للمستمع شمولها للزمن تبايناً ـ وليس المقصود فيها التقييد لأن الإمام (ع) لم يكن حاكماً بالفعل ولكن تنصيب الفقهاء من قبله إنما يؤدي إلى معرفة السائل بتكاليفه حقاً التي هي قيد خاص ولا متعلق له بالحاكم الجائر مما يوحي بأن الحكم هو عموم السلطة في إدارة شؤون المجتمع .

أما كلمة (حكماً) فدالة على الولاية بالحكم التفصيلي فالإمام (ع) حاكم بالنص والمتفرع منه الحكومة بالإطلاق وليست هي بمقتضى الحصر الدال على اللفظ

ولاشتراك الحاكم والحكم بالمعنى لدلالة الإثنين على أصل واحد مترابط وبذلك يكون قصد الإمام (ع) إعطاء الفقيه الحكم وقد عبر عنه بلفظ ـ فليرضوا به حكماً ـ فالحكم على الإثنين في المنازعات كالدّين والميراث يقتضي علماً بالشريعة إذ يتعذر على الحكم القول بالأحكام بدون معرفة وتفقه بها .

ولأن موجبات الحكم ترتبط بالحكم الذي معياره الفقه بحيث يتسنى للأمة الأخذ منه ، وليس ذلك تفريعاً جانبياً مشتقاً لا علاقة له بالأصل ، وعليه فاحتياج الطرفين الرضى بالحكم دفعهم للسؤال في ذلك والدليل عليه هو قيد السؤال وارتباط المعلول بالعلة .

وفيها جعل الإمام (ع) الفقيه حاكماً وقاضياً لاقتران السؤال بالقرينة الواقعة المحفوف بها السؤال ،وهو إذن بمستوى المنفّذ للحكم ولذلك يحتاج لتنفيذ المرافعة للطرفين في قضيتهم اللازم فيها الإجراء ، ولذلك رتب الإمام (ع) الأمر بقبول حكم الحاكم واجرائه لأنه معين من قبله ويمثل الإمام (ع) في الموضوع وعدم المبالاة بذلك تعني الاستخفاف بحكم الله وهذه من باب إلزام المعلول بالعلة التامة وعليه يصبح المقصود من جملة ـ جعلته عليكم حاكماً ـ هو أن الفقهاء ولاة وحكام يكونون عليكم وهذا المعنى وإنْ دلَّ على الزمن المستقبل ولكن لا يبعد أنْ يجعل الحاكم بالتنصيب من قبله بالأمصار .

صحيح أن الولاية المطلقة بالحكومة في زمن وجود الإمام (ع) له لكنها لا تنفي أنْ يكون التعيين من قبله حكاماً في الأمصار وهذا التقرير لا يسلب الولاية المطلقة وإنما يركز الحكم ويجعله لازماً بلزوم الوجود وعدمه من الناحية الفعلية كما هي بالنسبة (لمالك الأشتر) ، وإن كانت سلطة الإمام (ع) غير ظاهرة بسبب وجود الحكومة الجائرة لكنه لا ينفي أن يعين الإمام (ع) حكاماً لحل القضايا الإجتماعية وتعيين الحكام بذاته تعيين لخط الرَّفض لسلطة الظالمين يشهد لذلك سياق الرواية ، ولعله من باب الحكمة المطلقة أن يوجه الإمام (ع) أصحابه لمعرفة التكاليف الشرعية وأداء لدور المسؤولية في الرفض والتحدّي لحكومة الجبارين ، عملاً بالواقع ومفرداته السياسية إبتداء بمرحلة القضاء التي هي من أشد الوظائف وأكثرها حساسية كما يشهد لذلك خبر (سليمان بن خالد) عن الإمام (الصادق (ع)) .

لأن الحكومة هي القضاء والعكس صحيح والتاريخ حافل بصور لهذه الشواهد ، قبل أن تتوزع السلطات وتتعقد ظاهرة الدولة ، وعليه فالسائل إنما يريد حل كلي لمسائل القضاء وبما أنها متعددة ، فيكون رفض قضاء الحكومة يعني من باب أولى إعلان الرفض للحكومة والحاكم ولعل التبرير العقلي يؤيد ما ذهبنا إليه ولا نرى من قيد نلتزم به في إطلاق الدعوى .

إذن فالظاهر من الحديث هو تعيين الفقهاء حكاماً لحل المشاكل المعلقة بين الناس والمصداق الخارجي للظهور يؤيد ذلك ويدعمه .

والإمام (ع) إنما أرجع الحل للفقهاء مما يستوجب الغرض المتقدم لأنّ الولاية لا تبقى معلقة تعينها ظروف الحركة الكلية في المفهوم الجعلي العام لأنها متقررة لكل الأزمان ولا موجب لبطلانها في زمن ليس فيه ولاية فعلية للإمام (ع) لأنها حق رباني موجود بالفعل وبالقوة ، إذن فهي وجودية في الأزمنة المتباينة وهذا كما أرى موافق لظاهر الرواية ولما صرح به علماؤنا في حملها وتأويلها كما هو ظاهر من كلماتهم ونعلم أنّ ظاهر لفظ - منكم - وعليكم - في الحديث هو الضمير المخاطب ومتعلقة بالشيعة والإمام (ع) إنما عين الفقيه حكماً عليهم لاعتبارات سياسية قائمة موجبة في ذلك الوقت اظهاراً للرأي الواقعي ، مع أنه (ع) لم يكن مبسوط اليد كما تقدم ، والتعيين من قبله إنما يحمل ظاهرة الرفض لأن النصب منه عملية داخلة في الوجوب العام والطاعة الولائية العامة وهذا الحكم مأخوذ بالإطلاق من مفهوم القضايا والمنازعات .

ولأن الولاية فيها حكم كلي تجاه الأمة عموماً في الأمور الصغيرة والكبيرة ، وهذا منه توكيد للنصب على الواقع وحسب الدستور الإلهي الذي بمثابة الردّ الواقعي القائم على درجة من الموضوعية في تهيئة اللوازم العامة في النفوس رفضاً للواقع ، وهو بذلك لا يعين حكماً خاصاً لطائفة معينة بل تعيين مسار للوجود الإسلامي ككل ولكنه يتخذ من المراتب السلمية الطبيعية حركة إيجابية مطلقة وذلك مسلك الثوار دأبوا على استخدامه في حق الممارسة والتعيين .

ولأن الاختيار للقضاء فذلك لأن الحكم القضائي لا يتناول طائفة دون أخرى بل المعلوم أنه عام شامل صادر من الوالي نفسه ، وعليه اقتضى كون الحديث دالاً على العموم وهو توجيه لمعرفة الوظائف الشرعية إزاء الحاكم الموجود بالفعل ولأن الحكم

وظيفة عامة للمسلمين لـذلك فنصب الحـاكم في زمن ولاة الجور هـو نصب عام لا خـاص ، ويعني يحتمل الإتجـاه العام ومـردودة المحصلة الـولائيـة والحكم الـولائي جعلاً .

أما كلمة ـ حاكماً ـ فقرينة على مقصود الإمام (ع) من لفظة (حكـماً) في جملة (فليرضوا به حكماً) وهي الحكم بمعنى الحاكم وقصده من حكماً وحاكماً هو :

إني قد جعلت لكم حكماً هو في الواقع حاكم عليكم لأنه من ترجعون إليه في حل قضاياكم ، وهو قائد وإمام لكم وهذه الدلالة قائمة من سياق اللفظ وثابتة على الحكم بدليل القرينة المذكورة وكونها قائمة مقامها ، وتعليلات الأعاظم شاهدة على المعنى الذي رجحناه ، ولأن لفظ كلمة القاضي في القرآن والسنّة في الغالب والشائع تستعمل بمعنى الحاكم ، وأن لفظ كلمة القضاء تستعمـل بمعنى الحكومـة وقد أشـار القرآن إلى ذلك بقوله تعالى : ﴿ وتدلوا بها إلى الحكام ﴾[1] .

وذكر اللفظ في الحديث « اتقوا الحكومـة فإنَّ الحكـومة إنمـا هي للإمـام العالم بالقضاء »[2] .

وظاهر الحال أنَّ القاضي هو الحاكم وأنَّ القضاء هو الحكومة ولذلك عبَّر (ع) بالحاكم العالم بالقضاء لأنه لا يريد خصوص القضاء لما استوجب ذكر الإمام قرينة على الحكومة ، ولذلك فكلمة حاكماً تعني قاضيـاً ووالياً عليكم ، ويجب أنْ نـأخذ بعـين الإعتبار ترادفَ الكلمة ومعناها العرفي للحديث في الأزمان المتباينة ونـطبقه عليـه ، فنحن عرفاً نفهم الحكومة بمعنى السلطة والحاكم بمعنى السلطان ، وهذا المعنى مساوق للمعنى في ذلك الزمن .

لأن الكلمة من سنخها بالمعنى ، فالعرف هناك كان يطلق الحاكم على القاضي والقاضي على الحاكم ، ولهذا فالبيان الروائي نقطع بأنه يدل على المعنى وانطباقه على مصداقه حقيقةً لا حرفياً لفظياً ، ولهذا فنحن لا نرى أن المعنى توقيفي على زمنٍ معين ومُحدّد فاللفظ ما يفهم منه أنه يناسب العرف وبما أنَّ العرف يفهم بالتبـادر إنَّ كلمة

(١) سورة البقرة : ١٨٨ .

(٢) وسائل الشيعة ج ١٨ ص ٧ .

حاكم يعني السلطان فيقتضي أنْ تكون الكلمة دالة على هذا المعنى ، وليس ما يشير بأن القضاء له خصوصية خارجة عن السلطة وسياق القرينة ، بل ان مفهوم القضاء تابع بالضرورة للسلطة ، ولا يعتقد أن يكون القضاء حالة متقررة ومنفصلة عن مهام السلطة القانونية بما هي سلطة حكومية ، فعليه إذن توقيف اللفظ على معنى خاص والمحمول بدافع معين يحتاج إلى قرينة من خارج زمانية أومكانية تخصص اللفظ بمعناه الإستعمالي في ذلك الزمان ، وإذا لم يأت بدليل فستبقى الألفاظ تفهم من العرف ولا تقييد ولا حصر في ذلك ويبقى ـ ما كان على ما كان ـ إن الرواية محمولة على أنَّ الإمام (ع) قد نصب الفقهاء ولاة وحكاماً ، وهذا التنصيب يجري بالإستمرار لمكان الإمامة الشرعية بالنص وهو كما ترى تحصيل حاصل ، فالإمام (ع) ليس بمقام الإخبار وإنما بمقام إنشاء حكم ، وطبيعي أنه يجري كما في قصة (ابراهيم (ع) : ﴿ **إني جاعلك للناس إماماً** ﴾[1] ونفس الجعل نقل للفقهاء الجامعين للشرائط ليكونوا حكاماً على الناس .

وعليه فالمقصود من الإنشاء المعنى الكلي كما جاء في سورة (يونس) قوله تعالى : ﴿ **قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحق قل الله يهدي للحق أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يُتبع أمن لا يهدي إلا أن يهدى فما لكم كيف تحكمون** ﴾[2] .

وبذلك يكون الفقهاء منصوبين لعمل الخير والتصدّي للحكومة فيكون قوله تعالى منطبقاً على الفقهاء .

وبالنتيجة يظهر أنَّ الفقهاء الجامعين للشرائط منصوبون للحكم لأنهم أفضل بذلك من غيرهم ويكون قوله تعالى منطبقاً عليهم لأنهم مصداق الآية الكريمة .

والإنطباق له طريقان طريق النصب العام وطريق الإختيار من قبل الأمة بعدما أهديت للطريق حتى تختار الأفضل الذي يكون جامعاً للشرائط ومؤهلاً للحكم والسلطة أي يمتلك قدرات سياسية ونفسية تؤهله لمركز القيادة .

والناس عبر الهداية تختار الإمام لها وهذا لا ينافي الحكم العام بالنصب لأنه لو لم

---

(١) سورة البقرة : ١٢٤ .
(٢) سورة يونس : ٣٥ .

يُنَصَّب الفقهاء من قِبل الإمام (ع) فاختيار الناس لهم دون دليل باطل كما تعلم إذن فالتوجيه منه سبحانه عام لكل زمان ومكان ، وهذا المعنى يوضح المفهوم العقلي لولاية الفقيه ، والتعيين إذن يكون من هذه الجهة ولا تعارض في البينّ ، وقد تستعمل أحياناً مادة ـ جعل ـ بمعنى المعرف كما جاء في القرآن : ﴿ **وجعلوا الملائكة الذين هم عبادُ الرحمن إناثاً** ﴾[1] وأيضاً فلفظة ـ جعلته ـ بمعنى المعرف والإمام (ع) فيه يريد القول قد جعلت عليكم حاكماً من الفقهاء يعرف الحلال والحرام ولترضوا به عليكم حكماً ، وهذا المعنى تعريف الفقيه للأمة وجعله حاكماً ووالياً على الناس ، وتعني اصطلاحاً قد عرفت لكم الفقهاء ممن تتوفر فيه الشروط ليكونوا عليكم حكاماً .

وبالتالي اتضح أن حديث (عمر بن حنظلة) يستفاد منه بالإستدلال على المعنى الروائي لولاية الفقيه لأنه يوضح بأنَّ الفقهاء العدول منصوبون بالنصب العام من قبل الشارع المقدّس للولاية يرجع للأمة حق اختيار من تتوفر فيه الشروط اللازمة للوالي ـ ولو اختارت الأمة واحداً منهم فعلى الجميع إطاعته في الأمور السياسية والأحكام ولو تصدى أحدهم لأعمال الولاية فعلى الجميع إطاعته إن كان واجداً للشرائط .

ملاحظة : لو قلتم بأن الرواية لا تدل من حيث المبدأ على نصب الفقهاء ولاة على الأمة .

نقول : لو تم هذا لانتفت ظاهرة الدين وصلاحية المرجع ، إذ الواقع أنَّ الناس محكومة في معاملاتها للقضاة وهؤلاء هم أيد الظلمة ، فاقتضى عدم اعتبار الرواية حجة في الباب السماح لهؤلاء الظلمة بإجراء أحكامهم للضرورة الإجتماعية والواقع العرفي ، وبالتالي فالقول بذلك دليل على الركون للظالم الذي اشارت إليه العبارة في المقبولة ، والاتفاق حاصل بأنَّ أحكام الله واجبة الإجراء لكنها لا تتم لوجود حكام الجور فالعقل والشرع يوجب العمل لتطبيق حكم الفقهاء من رأس وإلا لزم التسليم بأحكام الظالمين ولا قائل في ذلك من الأصحاب كما أرى بل الإجماع على خلافه والمقبولة وإن لم تنصب الفقهاء للولاية بالفعل ، لكنها جعلتهم بالنصب العام ولاة يعود للأمة حق اختيار أفضلهم وافقههم وأورعهم كما أشار إليه ذيل المقبولة .

---

(١) سورة الزخرف : ١٩ .

ملاحظة : قال (الشهيد الأول) في كتاب (الدروس) بأن القضاء : ولاية شرعية على الحكم في المصالح العامة .

وقال (الشهيد الثاني) في كتاب (المسالك) القضاء : ولاية الحكم شرعاً لمن له أهلية الفتوى بجزئيات القوانين الشرعية على أشخاص معينة من البرية بإثبات الحق واستيفائها للمستحق(١) .

وقال السيد (الطباطبائي) في كتابه (العروة الوثقى) القضاء : هو الحكم بين الناس عند التنازع والتشاجر ورفع الخصومة وفصل الأمر بينهم (٢) .

وقال السيد (الإمام الخميني) دام ظله في كتابه (تحرير الوسيلة) القضاء : هو الحكم بين الناس لرفع التنازع بينهم(٣) .

تنبيه : ويرى السيد (الشهيد الصدر) (قدس سره) أن الإمامة ظاهرة ربانية ثابتة على مر التاريخ وقد اتخذت شكلين ربانيين :

١ ـ شكل النبوة التابعة لرسالة النبي القائد فقد كان في كثير من الأحيان يخلف النبي الرسول أنبياء غير مرسلين يكلفون بحماية الرسالة القائمة ﴿ **ووهبنا له اسحاق ويعقوب نافله وكلاً جعلنا صالحين ، وجعلناهم ائمة يهْدون بأمرنا** ﴾ .

٢ ـ هو الوصاية بدون نبوة وهذا هو الشكل الذي اتخذه رسول الله (ص) بأمر من الله تعالى(٤) .

بعض كلام الإمام الخميني مد ظله العالي ـ في مقبولة عمر بن حنظلة ـ

قال : ثم إنه قد تنقدح شبهة في بعض الأذهان بأن أبا عبدالله (ع) في أيام إمامته إذا نصب شخصاً أو أشخاصاً للإمارة أو القضاء كان أمده إلى زمان إمامته (ع) وبعد وفاته يبطل النُّصب وفيها مالا يخفى ، فإنه مع الغض عن أنَّ مقتضى المذهب أنَّ

---

(١) القضاء للاشتياني ص ٢ .

(٢) العروة الوثقى ج ٣ ص ٢ .

(٣) تحرير الوسيلة ج ٢ ص ٤٠٤ .

(٤) خلافة الإنسان ص ٤٦ ـ ٤٧ .

الإمام إمام حياً وميتاً وقائماً وقاعداً، إن النصب لمنصب الولاية أو القضاء أو نصب المتولي للوقف أو القيم على السفهاء أو الصغار لا يبطل بموت الناصب، إذ من الضروري في طريقة العقلاء أن مع تعين السلطان أو هيئة الدولة ونحوهما لا ينعزل الولاة والقضاة وغيرهم من المنصوبين ، نعم للرئيس الجديد عزلهم متى أراد ومع عدم العزل تبقى المناصب على حالها وفي المقام لا يعقل هدم الأئمة اللاحقين لنصب الإمام الصادق (ع) لأنه يرجع إما إلى نصب غير الفقهاء العدول مع كونهم أصلح وأرجح أو إلى إرجاع الشيعة إلى ولاة الجور وقضاته أو إلى الإهمال لهذا الأمر الضروري الذي تحتاج إليه الأمم ، والكل ظاهر الفساد .

فمن نصّبه الإمام الصادق (ع) منصوب إلى زمان ظهور ولي الأمر (ع) ؛ وهذه شبهة أخرى أيضاً وهي أنّ الإمام (ع) وإن كان خليفة رسول الله (ص) وله نصب الولاية والقضاة لكن لم تكن يده مبسوطة بل كان في سيطرة خلفاء الجور فلا أثر لجعل نصب الولاية لأشخاص لا يمكن لهم القيام بأمرها وأما نصب القضاة فله أثر في الجملة وفيها أنه مع وجود الأثر في الجملة لبعض الشيعة ولو سراً ، إن هذا الجعل سراً سياسياً عميقاً وهو طرح حكومة عادلة إلهية وتهيئة بعض أسبابها حتى لا يتحير المتفكرون لو وفقهم الله لتشكيل حكومة إلهية .

ولقد تصدى بعض المتفكرين لطرح الحكومة وتخطيطها في السجن لرجاء تحققها في الآتي ، بل الغالب في العظماء عن الأنبياء وغيرهم الشروع في الطرح أو العمل من الصفر تقريباً ، وأبو عبدالله (ع) قد أسَّسَ بهذا الجعل أسَاسَاً قويماً للأمة والمذهب بحيث لو نشر هذا الطرح والتأسيس في جامعة التشيع وأبلغه الفقهاء والمتفكرون إلى الناس ولا سيما إلى الجوامع العلمية وذوي الأفكار الراقية لصار ذلك موجباً لانتباه الأمة والتفاتهم وقيام شخص أو أشخاص لتأسيس حكومة إسلامية عادلة تقطع أيادي الأجانب[1] .

انتهى كلامه مدَّ ظله .

بعض كلام الأستاذ المعظم آية الله العظمى المنتظري دام ظله العالي ـ في مقبولة عمر بن حنظلة ـ

---

(١) كتاب البيع ج ٢ ص ٤٧٨ ـ ٤٨٢ .

« اللهم إلا أنْ يُجاب عن هذا الإشكال بأنه ليس المقصود الإستدلال بالمقبولة لجعل الولاية الكبرى للفقيه بل الإمارة والعمل من قبل الإمام المعصوم (ع) كما في العمال المنصوبين من قبل الخلفاء نظير (مالك الأشتر) من قبل أمير المؤمنين (ع) فيصح نصب الفقهاء لذلك في عصر الحضور وعصر الغيبة معاً غاية الأمر كون تصرفاتهم في زمن عدم بسط اليد محدودة . ولأن القضاء كما مرّ ليس منحازاً عن الولاية الكبرى بل هو من شؤون الوالي فالإمام (ع) جعل الولاية الكبرى للفقيه لعصره ولما بعده غاية الأمر أن هذا الجعل بالنسبة إلى عصره كان منشئاً للأثر بالنسبة إلى خصوص القضاء والأمور الحسبية فقط ولعله في الأعصار المتأخرة يفيد بالنسبة إلى جميع الآثار كما تراه في عصرنا حيث تهيأ الجو لإقامة دولة إسلامية في إيران ، ويكفي في الإبتلاء بموضوع الإبتلاء ببعض شؤونه ويؤيد ذلك أنه (ع) بعدما أرجع المتخاصمين إلى من وجد الصفات المذكورة وأمر برضاهما به حكماً قال : (فإني قد جعلته عليكم حاكماً) إذ الظاهر من هذا التعبير أنَّ الذَّيل بمنزلة التعليل لما سبقه وقد مرّ أن لفظة (عليكم) قرينة على إرادة الولاية وإلا كان الأنسب أن يقول : (بينكم) فيكون المراد : (إني جعلت الفقيه والياً عليكم) فهو بجهة ولايته المشروعة يصح منه القضاء فيجب أنْ يرضوا به حكماً وإنما قال ذلك مع أنَّ قضاء الوالي وقضاته نافذ ولا يشترط فيه رضا الطرفين لأن الوالي المتسلط وقضاته تكونْ لحكمهم ضمانة إجرائية لحكمة الإيمان الشخصي ورضاه ولأجل ذلك أيضاً عبّر بلفظ (الحكم) الظاهر في قاضي التحكيم المنتخب برضا الطرفين وبالجملة فالذيل كبرى ذكرت للحكم فيجب الأخذ بعمومها .

وإنَّ نظرَ الإمام الصادق (ع) لم يكن مقصوراً على عصره فقط بل كان بصدد طرح حكومة عادلة إلهية وبيان شرائطها ومواصفاتها حتى لا يتحير المتفكرون ، لو وفقهم الله تعالى لإقامة دولة حقّة ولو في الأعصار الآتية ، ويكفي في صحة هذا الجعل بنحو يشمل عصره أيضاً ترتب بعض الآثار في عصره أعني الأمور المرتبطة بالقضاة من القضاء والأمور الحِسْبية .

وإنا لا نرى فرقاً بين الموضوعات وبين المحمولات إذ لو كان المولى في مقام الإهمال والإجمال فلا إطلاق أصلاً وإن كان في مقام البيان فإن لم يوجد قدر متيقن ثبت الاطلاق في كليهما . . .

وإن كون القضاء هو القدر المتيقن من لفظ الحاكم في المقبولة لا يوجب حمله على خصوص القضاء وكون المورد خصوص المنازعة أيضاً لا يوجب الإختصاص فإنّ المورد لا يخصص بعد كون الجواب عاماً وبعدما أثبتنا ضرورة الحكومة في جميع الأعصار وعدم جواز تعطيلها ودلت المقبولة على حرمة التسليم للطواغيت والرجوع إليهم يظهر منها قهراً أنَّ المتعين للولاية هو الواجد للصّفات التي ذكرها الإمام (ع) فيجب على الأمة انتخابه ولا مجال لإنتخاب غيره ، وبالجملة دلالة المقبولة على أنّ الصالح للولاية والمتعين لها إجمالاً هو الفقيه الجامع للشرائط مما لا إشكال فيه وإنما الإشكال في كون فعليتها تتحقق بالنصب أو بالإنتخاب من قبل الأمة[1] انتهى بيانه مُدّ ظلّه العالي .

١٢ ـ حدود ولاية الفقيه :

أ ـ « إطاعة أولي الأمر » .

تعتبر الطاعة مقرونة بالقناعة والطاعة عملية حسابية فيها حدود المبادلة بين المطاع والطائع حسب قوانين ونظم تتعلق بالماهية الواقعية للطاعة ولكن ما هي حدود تلك الطاعة ونظام الطاعة هل قائم على مبدأ الجبر والتفويض أم إنّه مادة قانونية دستورية تتعلق بالأصالة الإجتماعية ؟

لقد قلنا في ما تقدم من بحوث ودراسات إنَّ الطاعة مشروطة بصفات ذلك المطاع ومدى التزامه بالأحكام .

ولكن ما هو الدور الفعلي الذي تلعبه الأمة مقدماً في تنصيب هذا المطاع ؟

إن عملية الطاعة في إدارة شؤون الدولة لازمة وملزومة فيما بين الأمة والإمام .

فالأمة حينما أعطت البيعة لأمير المؤمنين (ع) إنما أقامت مبدأ الطاعة عليها كتعهد ضمني شرطي مع البيعة ، فلو كانت البيعة نافذة ولكنها غير مشروطة بالطاعة فإن هكذا بيعة لا معنى لها في القاموس السياسي لأنها تصبح سالبة بانتفاء الموضوع ، والإمام علي (ع) حينما قبل البيعة من الناس ، جعل الطاعة رمزاً للبيعة الفعلي فلو أن

---

(١) الحكومة الإسلامية مخطوط .

الأمة التي بايعته لم تطعه أو لم تنفذ قراراته وآراءه حول حاكمية الدولة داخلياً وخارجياً تكون البيعة غير ذات قيمة وبالتالي سوف لا يستطيع إدارة شؤون الأُمَّة لأن ذات التلازم بين اللازم والملزوم تكون منفكة ولا يمكنه بعد إدخال الإجراءات التصحيحية الواجبة في إدارة الدولة ، وحينها نراه في خطبة له يتألم من تلك الحالة يقول (ع) : « لا رأي لمن لا يطاع »[1] .

إذن الطاعة شرط لازم لنفوذ الرأي وتقريره وتنفيذه ، فإذا بطل اللازم بطل الملزوم جدلاً ، وقاعدة تطابق اللازم بالملزوم ضرورية في عملية الإدارة المنظمة للدولة وبالتالي فالعلاقات السياسيَّة تصبح متعلقة بالفعل والإنجاز القابل للتطور والممارسة ، وهذا الشيء لاحظناه في الثورة الإسلامية إذ نادت الجماهير في تظاهرتها على تأكيد قيادة الإمام الخميني ـ مدَّ ظله ـ وهذا التأكيد تحول إلى بيعة ولائية تعهد فيها الجمهور بالقيام بالمهام المؤكلة تجاهه من حيث الطاعة والإلتزام بتوجيهات الإمام القائد ، وهذه الطاعة للقائد من الجمهور تعهد ثبوتي لشرط الإنتخاب الشعبي وتوكيد لقاعدة شرط اللازم والملزوم .

هذا الإستنتاج عملية عقلية يمكن جرها إلى الإنسان ذاته ، فحينها يعرف الإنسان ربه ويعرف نبيه تكون هذه المعرفة تعهداً بإمضاء لزوم الطاعة لله وللرسول (ص) فالأمة حينها تعرف وتحدد ولي أمرها تكون ملزمة بطاعته لإعتبارات تتعلق بالمعرفة ذاتها وبالجانب الولائي من المعرفة تجاه الإنسان والتعهد الذي تبرمه الأمة قائم على شرط الطاعة فليس التعهد هو لفظ دال ببطء على المعنى ، خصوصاً بعد المعرفة والإثبات وتخصيص الطاعة بالحق المترتب على الإنسان قبال المعرفة والإثبات ، وهذا ما دل على اعتباره العقل التكويني وحكم على غراره ، فالطاعة عملية عقلية تتناسب وشرط تحققها وثبوتها من ناحية شرط ثبوت المثبت فأي تقصير تجاه ما تقدم يعني إخلالاً بالعقل التكويني وتحديده لأحكام الشروط المتعلقة بالطاعة بما هي طرفي إيجاب من باب اللازم والملزوم .

فالإنتخاب حق تثبيت الأمر الولائي ، هو عملية مسؤولة من جانب المنتخبين للمنتخب في صلاحيته لإدارة شؤون الدولة ، ولهذا قال العلماء بأن أمر الله في الآية

---

(١) نهج البلاغة الخطبة ٢٧ .

﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ﴾[1] .

إطاعة الله هنا هي أمر إرشادي وليست أمراً تعبدياً ، وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، الإطاعة هنا أمر مولوي وليست أمراً إرشادياً ، يعني أن الله أمر الناس بإطاعة الرسول في أوامره ونواهيه ، وعلى معنى أولي الأمر ثلاثة آراء منها :

رأي (أبو هريرة) القائل بأنهم الأمراء فجاراً كانوا أو اتقياء وهذا الرأي باطل ومبحثه في علم الكلام .

ورأي صاحب (تفسير البرهان) القائل بأنهم خصوص الأئمة الإثني عشر وهذا الرأي قائم بدليله على وجود الإمام (ع) وحضوره .

الرأي الثالث : ما قال فيه (الإمام الخميني)وعدد من المتأخرين القائل بأن ـ أولي الأمر ـ عامة في الغيبة وأن يكون حائزاً على الشروط الواجب توفرها في الحاكم الإسلامي ومع عدمها فلا ولاية له فإذا أخل بشرط منها سقطت ولايته من الإعتبار ، وهذا الرأي ما قويناه ويشهد له العقل وأخبار مستفيضة .

نعود فنقول :

إطاعة الله تعني الطاعة في كل أمر ، الذي يأمر فيه العقل والضمير الإنساني ويعلمه الضمير والعقل ، وأمر الله في الآية تأييد وتأكيد لحكم العقل الطبيعي في وجوب الطاعة ، بداهة أنَّ الطاعة معناها عموم ما يتعلق بالولي فكل فرع من فروع حكومته واجب الطاعة ، وهو حق قانوني منصوص عليه بالدستور الإلهي ، ولكن شرط طاعة تلك الفروع المتعلقة بالأصل الولائي إنما هو لعموم المعنى ولاقتضاء توافق سير الفرع بالخط الذي يرسمه الأصل دستورياً ، ولقد ذكر (الزمخشري) في (الكشاف) حديثاً عن الرسول (ص) يقول فيه :

« من يطع أميري فقد أطاعني ومن يعص أميري فقد عصاني »[2] .

وهذا نص صريح بوجوب طاعة الأمراء المعينين من قبل الرسول (ص) وهو حكم لما نحن فيه فطاعة أي فرد من المسؤولين السائرين في خط القائد الإسلامي

(١) سورة النساء : ٥٩ .

(٢) تفسير الكشاف ج ١ ص ٢١٢ . وصحيح مسلم كتاب الأمارة ص ١٥ .

المعين طاعة لذات القائد لتسلسل المراتب القيادية سُلمياً .

إذن فالطاعة ليست محصورة بشخص القائد والإمام فقط بل لكل أركان الدولة والحكومة المتصدين للأمور التنفيذية من رئيس الوزراء إلى شرطي المرور وهي طاعة وجوبية لا تتفرق تبعاً للقيادة والولاة ، والناس بناء على المواد الدستورية يعلمون أنَّ هذه الطاعة أمر وجوبي لذات الطاعة الولائية للقائد فيقتضي منهم لزوماً الوفاء بها والتعهد بممارستها كحق لازم في إدارة الدولة .

ب - **معنى أولي الأمر** : لا شك أن لكلمة ولي معنيين لغوي وإصطلاحي ، ولكن قبل أن ندخل في التفصيل هناك ملاحظة دأب علماء الأصول على دراستها في مباحثهم وقالوا :

إنَّ الكلمة إنما تعني الشيء هذا أو ذاك تبعاً لإستعمالها ولهذا قسموا وضع الكلمة إلى تعييني وتعيني ، والظاهر من خلال كلماتهم أن لفظة - ولي - تستخدم بمعنيين حسب نوع الوضع لها فتارة تكون تعينية وأخرى تعيينية حسب موجبات الإستعمال وهذا إن دَلَّ على شيء إنما يدل على الإطلاق العمومي في الوضع العام وبعد الإستعمال .

أما المعنى اللغوي لكلمة - ولي - قال (الراغب) في المفردات) :

الولاء والتوالي أن يحصل شيئان فصاعداً حصولاً ليس بينهما ما ليس منهما ، ويستعار ذلك للقرب من حيث المكان ، ومن حيث النسبة ، ومن حيث الدين ، ومن حيث الصداقة والنصرة والإعتقاد والولاية : النصرة ، والولاية : تولي الأمر . وقيل : الولاية والولاية نحو الدلالة والدلالة ، وحقيقته : تولي الأمر ، والولي والمولى يستعملان في ذلك ، كل واحد منهما يقال في معنى الفاعل أي الموالي ، وفي معنى المفعول أي الموالي » .

وفي لسان العرب :

« والولي : ولي اليتيم الذي يلي أمره ويقوم بكفايته ، ووليّ المرأة : الذي يلي عقد النكاح عليها ولا يدعها تستبد بعقد النكاح دونه ، وفي الحديث ؛ أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها باطل ، وفي رواية : وليها أي متولي أمرها . . .

قال الفراء :

الموالي : ورثة الرجل وبنو عمّه ، قال : والوليّ والمولى واحد في كلام العرب قال أبو منصور : ومن هذا قول سيدنا رسول الله (ص) : أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها ، ورواه بعضهم : بغير إذن وليّها لأنها بمعنى واحد » .

إلى غير ذلك من كلمات أهل اللغة في معنى الكلمة واشتقاقاتها وموارد استعمالها .

أما المعنى الإصطلاحي لكلمة (ولي) معناه السلطة أو الحكومة على الغير بحكم الشرع والعقل على الأبدان والأموال أو كليهما أصالة وعرضاً .

ومعنى الولاية عرضاً هو أن تنتقل الولاية من شخص إلى آخر ما عدا ولاية القيم من طرف الأب .

وما يهمنا في الباب المعنى الإصطلاحي لكلمة (ولي) فكلمة أمر في الآية ـ أولي الأمر ـ بمعنى رئيس الدولة وليس صاحب الكلمة كما في الآية ﴿ شاورهم في الأمر ﴾ أيضاً فكلمة أمر بمعنى أمر الحكومة وإدارة شؤون الأمة ، وهذه الآية توضح معنى مولوي فيه أمر للنبي (ص) أن يشاور أصحابه في أمور تخص الدولة والحكومة والمجتمع وليس هنا الأمر هو الكلمة ، فقد جاء تأييداً لما ذكرنا في التاريخ قول (لعمرو بن مرحوم العبدي) داعياً فيه لأمير المؤمنين (ع) :

« وفق الله أمير المؤمنين وجمع له أمر المسلمين »[1] .

فمعنى الأمر هنا قائد الدولة لا صاحب الكلمة لأن الكلمة ليس فيها جمع وتفريق باعتبارها ليست آمرة أو ناهية ، إنما هي بحد ذاتها تعبر عن إرادة شخص يحملها وبالتالي فلا تكون عامة لتشمل رأي المجموع ، ولأن قائد الدولة فيه تجتمع الكلمة وتنسجم الأمة وهو القادر على تفريقها لأنه هو أيضاً يكون صاحب كلمة الأمر والنهي ، وقد جاء في حديث للإمام الحسين (ع) يقول فيه « نحن أهل البيت أولى بولاية هذا الأمر »[2] .

---

(١) شرح نهج البلاغة ابن أبي الحديد ج ٣ ص ١٨٧ .

(٢) الإرشاد ص ٢٠٥ .

ويقصد الإمام (ع) من كلمة الأمر هو الحكومة والقيادة ، وما قوله تعالى : ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ إلا امتيازاً وإشارة لسبق المسلمين وعظمتهم ، وطبيعي ليس أمرهم هو رأي يتخذونه بل هو شيء متعلق بمصلحة الجماعة المسلمة ، وأوضح مصاديقه هو أمر الدولة وإدارة شؤون الأمة وبه يكون التعلق إنطباقياً منسجماً مع اللفظ والمعنى .

وقد ذكر الإمام أمير المؤمنين (ع) في خطبته الشقشقية ذلك وقال :

« فلما نهضت بالأمر نكثت طائفة » .

وكلمة أمر في خطبته (ع) بمعنى قيادة الدولة والأمة ، وكلمة (أولي) للتي هي إسم جمع بمعنى الصاحب ، والمتصدي ، ومتى تضاف إلى كلمة أمر تصبح بمعنى المتصدي لأمر الحكومة وقيادة الدولة ، وأنه واضح من لفظ ـ أولي ـ في الآية ﴿ أولي الأمر ﴾ إنها إسم جمع مضاف ، وهو من الألفاظ والصيغ العامة الشاملة لكل متصدي لأمر قيادة الدولة والحكومة ، إذن فلو كانت حكومة النبي (ص) شاملة لآلاف القادة والمأمورين يقتضي بحسب مفهوم الآية الإصطلاحي أن تكون طاعتهم جميعاً واجبة متى ما كانوا ملتزمين بنهج النبي (ص) والإسلام العظيم وإذا ما انحرفوا عنه « فلا طاعة لمخلوق بمعصية الخالق » وأيضاً فكلمة ـ منكم ـ في الآية تشير إلى أن هذا الولي المتصدي لأمور الدولة هو واحدٌ منكم لا يميزه شيء اكتسب السلطة من خلال آرائكم فيه ومعرفته للقانون والتزامه بالخط الإسلامي الواضح .

تنبيه : تنقسم الولاية حسب المفهوم العقلي المتعلق بقانون الشرط الثابت على الجماعة إلى قسمين :

ج ـ الولاية التكوينية .
د ـ الولاية التشريعية .

ولكي نوضح القسم الأول : الولاية التكوينية ، يقتضي أن نقدم له ببيان نوضح الفرق بين الولايتين من ناحية الموضوع والمحمول تجاه طرفي القضية .

فالولاية التكوينية : عبارة عن التسلط على العالم بالجمع بما هو عالم الوجود ، في ظاهره وباطنه ، ويعني ذلك إضافة الجمع إلى ظاهرة الوجود للعالم بما هو كون

ينطبق على مفهوم الأرض والسماء ، والسلطة فيه مطلقة متعينة للذات القدسيَّة .

والولاية التشريعية : عبارة عن عالم النظم المقررة قانونياً من الذات المقدسة للأفراد أو لفرد متعين خاص ، ويكون بعنوان المقام الرسمي ليصل فيه إلى الأمور الإجتماعية فهي ولاية في التشريع للواقع البشري وهي العامل الصغروي في حركة الإنسان .

وذات الولاية تخويل خاص من ناحية الشارع المقدس للنبي (ص) أو للآخرين طبعاً حكم الآخرين إنتزاع عقلي وليس تعبدي ، لوجود تلازم بينهم فإن صيغة تلازم بين التقرير من الله للنبي (ص) غير التقرير للآخرين .

إذن فهو مقام موهوب ومعطى من قبل الله سبحانه ولكنه مشروط بالتوقيف على ملاكات وخصائص معينة ترتبط بالذات وبالعرض ، ولا نقول بالقهر بل بالإكتساب المتعلق بالعرض المتقدم ، أي ليس حالة جزافية أو فاقدة للملاك ؛ أما الولاية التكوينية هي مرحلة من الكمال الروحي والوجودي وأثر لتلك السلطة العليا من العالم الكوني الوجودي ، والولاية التشريعية هي مرحلة المقام والمنصب الوضعي الجعلي وهو أثر لتلك السلطة على الأمور الشرعية والإجتماعية ولا تحصل إلا بالإكتساب والجعل الخاص المدفوع بعامل طبيعي يتلاقى معه خلال التقرير .

والآن ما هي الولاية التكوينية :

هي عبارة عن سلطة على الكونيات المخلوقة التي جزؤها الأمور الباطنية والصفات النفسية والنعم الإلهية التي ترتبط بمعادلة الفاعلية والقابلية في الفعل والإنفعال بالإستطاعة على العالم الموجود نفوذاً وتصرفاً .

وهي بحسب لحاظ المراتب المقررة بالقوة والضعف عاملة في أثر القرب والبعد تجاه الولي المطلق ، يعني خالق العالم ، وهذه الولاية صفة مختصة بذاته المقدسة وليست هي منصباً عطائياً متعلقاً بقوة المعطي والمعطى له ، ولكنها قابلة بالفعل على أن تكون تحصيلاً للإنسان بفعل العطاء المخول بالقدرة الإلهية النافذة بالإرادة وبتحقيق مصلحته في إثبات وجود أو خرق للقانون الطبيعي وهذه لا تتحقق إلا بفعل عامل الوجود والإنسان العامل بفعل عامل الوجود على إثباتها برهانياً بالعقل

الإستدلالي ، ولا ريب أن وجود هكذا مقام للأنبياء علة في ثبوت النبوة إعجازاً ، وهو بحث متعلق بالولاية التكوينية منظوراً له من الخارج فيما هو رد متقابل بين الميزان والعرفان تتميماً لنتيجة واحدة هي كون الولاية التكوينية متعلقة بالذات الأحدية فنقلها إلى الناس يحتاج إلى شرط في علة النقل وفي معلول الإنتقال كأن يكون إثبات ذات الولاية على العالم الوجودي الصغروي .

كما جاء في القرآن في قصة (عيسى (ع)) : ﴿ إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وأبرىء الأكمه والأبرص وأحيّ الموتى ﴾[1] .

فالشأنية في الخلق والموت هي جعل مقامي من صفاته سبحانه وتعلق نفس الشأنية بالمخلوق إنما هو جعل الولاية التكوينية دائرة مدار السلطة على العالم الموجود بإذن الله ، وهو إذن متعلق بشرط كون الخطاب له لا لفرد خاص ونقله للفرد نقل للشرط لمشروطه وذلك ما نستفيده بالإستدلال على أنَّ الولاية التكوينية خرق للعادة في إثبات الحقّ الولائي المتعلق بالمطلق ، وقوله تعالى في قصة (سليمان (ع)) : ﴿ فسخرنا له الريح تجري بأمره رخاءً حيث أصاب ﴾[2] .

طبعاً إن نفس هذا الأمر متعلق بإرادة إلهية خارجة عن مفهوم العلّية في القانون الطبيعي للوجود والحركة والتطور لأنها تتعلق بقانون الولاية التكوينية وهو مشروط بالتعلق هذا لأنَّ مقدار الإقتضاء الخاص لشأن معين منقولاً لإثبات شأنية الوجود بحكم الإرادة المطلقة للإنسان ثبوتاً .

وما جاء في ذكر قصة (آصف بن برخيا) قوله تعالى : ﴿ قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أنْ يرتد إليك طرفُك ﴾[3] .

وواضح أن الفاصل الجغرافي بين (عرش بلقيس وسليمان) بعيد جداً .

والقول بقبل الإرتداد هو خروج عن العادة المألوفة طبيعياً فالقانون الطبيعي يحدد مسار العلاقة والوصول للهدف بجزء امتداد بين أطراف المعادلة حسابياً كما

---

(١) سورة آل عمران : ٤٩ .

(٢) سورة ص : ٣٥ .

(٣) سورة النمل : ٤٠ .

جاءت بها وقائع القانون الطبيعي «وما في (نهج البلاغة) في آخر الخطبة القاصعة » ولكنه بالتكوين الولائي الذي هو جزء تعلق بشرط ثبوت علة الشرط في الواقع ، هو ما تدل عليه حركة السّير المتعلقة بذات المنصب الولائي الخاص إذن فعموم المورد وخصوصه هو اشتقاق لإستدلال في مورد الإعتماد على عدم الثبوت من جانب على هيئة فرد خاص لزمن غير متحرك ، لأنها حق خاص متعلق بذات مطلقة خاصة .

استنتاج وبرهان : ذكرنا في ما تقدم أن الولاية التكوينية من الأمور الباطنية والقدرات النفسية الخاصة ، فقولنا مثلاً : فلاناً إنسان كامل ، فهو استعمال مجازي لا يراد به حقيقة الكمال ، إنما هو كمال نسبي يستطيع من خلال أرادة الله أنْ يجعل إرادته ملزومة بتحرك الإرادة الإلهية في العالم الكوني الوجودي مما يتيح له تملك سلطة وقدرة تابعة بالضرورة لذات المراتب المنصوص عليها قرباً وبعداً من الله سبحانه وتعالى ، وملاكها البعد المعنوي المرتبط بالكمال النفسي في الحركات والرياضات الروحية والمستهدفة معرفة الهدف الأخير في حركة جمع الجمع يعني عالم الحقائق والوقائع ، في الإمكان للوصول إلى مراحل من لطف الذات الأحدية القدسية فمن مراحل السّير من العبودية حتى الرّبوبية هو سير تكاملي يحصل منه بالأثر العامل العبودي الخالص لله سبحانه التصرف الشأني المتعلق بالذات القدسيّة وكما جاء في الحديث : « العبودية جوهرة كنهها الربوبية » وعرفاً مراتب الكمال والقدرة عائدة بالأثر المتقدم لفعل العبودية والإخلاص كمتعلق للواقعية في الجوهر والذات ليكون الإنسان بالمراحل والمنازل على ما يأتي :

١ ـ وضوح في رؤيته للعالم الحقيقي ، ومصداقه إنطباق على قوله تعالى : ﴿ إنْ تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً ﴾[1] .

٢ ـ الولاية بالذات من الذات على النفس ونعني بها سلطة قهرية على القوى (الغضبية ، الشهوية ، التخيلية) .

٣ ـ ملاك القدرة في الخروج على القانون الطبيعي وخرق العادة .

٤ ـ عمل الروح مجردة عن البدن والإستطاعة جعل الروح تتحرك بالقوى

---

(١) سورة الأنفال : ٢٩ .

الإرادية للذات المطلقة بفعل النورية الخاصة وهذا دائر مدار بحث بين العقل والطبيعة والروح وأيهما أسبق في مراتب الوجود والعمل .

٥ ـ التسلط على العالم الطبيعي الخارج عن البدن ، ومتعلقة نفس الروح بالحركة والسكون في اتجاه المطلق بذاته والمطلق المحض ، وهذه تعتبر من أهم مراحل الولاية التكوينية .

إذن فالولاية التكوينية قد تكون ولاية في التصرف على العالم ، وهذا خلق لواقع العطاء في المنصب المقرر بالولاية التشريعية ، لأنها تعني التسلط على النفوس والأموال بدون تعليل عقلي ، أو أنَّ له ملاكاً معنوياً إجتماعياً .

وعليه فلا يمكن للفرد حق متعلق بالمطلق كمنصب له أو مقام لأنه بالفرض التكويني تجريد محض لنفس الدعوى وبطلانها لتعلقها بالإنفعال لا بالفعل والتكليف يتعلق بالفعل كما تقدم فتأمل .

الولاية التشريعية : وهي عبارة عن السلطة التشريعية أو المنصب القانوني كما مر وهي من الأمور الإعتبارية والمناصب الجعلية ، التي مع وجودها يتمكن الفرد أن يصبح بالمنصب للقانوني المجعول له بحكم الإعتبار والتعين ولا توجد أية ملازمة عقلية بين ثبوت الولاية التكوينية لفرد وثبوت الولاية التشريعية له ، لأنه قد يمتلك فرداً معيناً الولاية التكوينية فلا تكون حجة ودليلاً على ثبوت امتلاك الولاية التشريعية له والعكس بالعكس ، لأن الولاية التكوينية من الصفات الحقيقية والباطنية التي يلزمها ثبوتاً ذات الولي كما هو متحصل في ولاية ذات القدس الربوبي على العالم الذي هو من شؤون ذاته الإلهية ، ولكن الولاية التشريعية هي من المناصب الجعلية التي لا تتجاوز عالم الإعتبار العرفي أو الشرعي ، وهاتان الولايتان واحدة في الصفات الحقيقية والأخرى من المناصب الجعلية لأن كلاً منهما ذات حد معين مختلف عن الآخر ومتفاوت فيه عليه ، والتي في إثبات أحدهما لا تكون دليلاً لإيجاد ملازمة لإثبات الأخرى ، لأن كل واحدة متقررة ضمن قوانينها الخاصة ولأنها لا تكون تحت مرتبة الحقيقة الواحدة حتى يمكن القول إن الولاية التشريعية من المراتب الضعيفة للولاية التكوينية كما في سائر المقولات التشكيكية ، مثل الصفات العامة كالشجاعة والكرم والجود التي قد توجد قوية عند شخص ضعيفة عند آخر ، ولربما يتوهم أنَّ الولاية

التشريعية موجودة ضمن الولاية التكوينية ولكن هذا التوهم باطل لأن هاتين الصفتين في المقولتين متفاوتتان ومتباينتان كاملاً ولأن ثبوت إحداهما مستقلة يحتاج إلى دليل منفرد فيه وبالنتيجة فليس ثبوت الولاية التكوينية لأخذ دليلاً على ثبوت الولاية التشريعيَّة له ، لأنها تحتاج إلى دليل خاص ومن خارج في إثباتها وليست هي ثابتة لمجرد ثبوت الولاية التكوينية ، إلا أننا أبطلنا القول بالملازمة لعدم وجود الحجيَّة في القول فيها ولانتفاء موضوع الوجود بشرط الملازمة لانتفاء الشرط من رأس .

وللولاية التشريعية سواء للإمام (ع) أو نائبه المنتخب من الشعب صلاحيات وأمور تتعلق بعمل الولاية في حقل التبليغ والبيان وفي السلطة التشريعية والقضائية وتنفيذ الأحكام والعقوبات والأمور الشرعية والعرفية والشخصية أو التصرف المأذون بأموال وأنفس الناس فيما يخص الأمور السياسية والإجتماعية أو بالتصدّي لمركز قيادة الأمّة سياسياً وعقيدياً وكل هذه الأمور تابعة بالضرورة للولاية التشريعية أو هي جزء منها لا يمكن تجاهله .

استدراك : لا يخفى أنَّ الولاية التشريعية بمعنى حق التصرف والأمر حقيقة ذات مراتب :

الأولى : مرتبة كاملة ثابتة لله تعالى .

الثانية : ومرتبة منها ثابتة لبعض الأنبياء وللرسول (ص) والأئمة الأطهار (ع) وفي عصر الغيبة للفقيه العادل العالم بالحوادث وبمسائل زمانه البصير بها القوي على حلها على ما يأتي في إثباتها ويعبر عن واجد هذه المرتبة بالإمام والوالي والأمير والسلطان .

الثالثة : ومرتبة منها أيضاً ثابتة للأب والجدّ بالنسبة للصغير والمجنون والبنت الباكر ولعدول المؤمنين في بعض الموارد .

الرابعة : مرتبة منها للوالدين مطلقاً بنحو تحسن عقلاً وشرعاً .

الخامسة : ومرتبة منها ثابتة لكل مؤمن ومؤمنة كما قال الله عز وجل : ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ﴾[1] .

(١) سورة التوبة : ٧١ .

إن الولاية المساوقة للإمامة أيضاً لها مراتب بحسب التحقق الخارجي منها ما يلي :

١ ـ المرتبة الأولى : كمال ذاتي للوالي سواء جعل والياً أم لا وسواء تحققت له سلطة واستيلاء فعلي أم لا .

٢ ـ المرتبة الثانية : فهي أمر اعتباري بل المناصب كلها أمور إعتبارية ليس بإزائها شيء في الخارج سواء جعلت من قبل الله تعالى أو من قبل الأمة ، غاية الأمر أنَّ اعتبار منصب خاص لشخص خاص لا محالة يكون مشروطاً بكونه لائقاً له واجداً للفضائل النفسانية والخارجية وإلا كان جزافاً .

٣ ـ المرتبة الثالثة : فهي خارجية الولاية وعينيتها بلحاظ تحقق آثارها في الخارج حيث يتسلط الوالي بقواه وتنقاد له الأمة . .

وهذه المرتبة لها وجهتان :

أ ـ كونها مقاماً وسلطة يتنافس فيها المتنافسون .

ب ـ كونها أمانة من الله ومن الناس ولا تستعقب إلا مسؤولية وكلفة وإنما ينظر إليها أولياء الله بالوجهة الثانية كما في كتاب أمير المؤمنين (ع) إلى (الأشعث بن قيس) عامله على (أذربيجان) :

« إن عملك ليس لك بطعمة ولكنه في عنقك أمانة »[(١)] [(٢)] .

ملاحظة : العلة الغائبة إحدى العلل ، فمثل عالم الطبيعة بمراحله كمثل اشجار مثمرة غرسها غارسها وسقاها ورباها لتثمر له أثماراً جيدة ، فالثمرة العالية غاية وجود الشجرة ومن عللها ، والنبي الأكرم (ص) والأئمة (ع) ثمرة العالم في قوس الصعود وغايته ، وإن كان غاية الغايات هو الله تعالى بذاته المقدَّسة كما حقق في محله ، وقد ورد : « لولاك لما خلقت الأفلاك » وفي الزيارة الجامعة الكبيرة خطاباً للأئمة (ع) : « بكم فتح الله وبكم يختم وبكم ينزل الغيث وبكم يمسك السماء أن تقع على الأرض ألا بإذنه وبكم ينفس الهم ويكشف الضر » وأما ما نسب إلينا من

---

(١) نهج البلاغة الكتاب ٥ .

(٢) ملخص لموضوع الولاية في الحكومة الإسلامية مخطوط .

الاعتقاد بكون العالم مخلوقاً للأئمة (ع) لا لله تعالى فبهتان عظيم ، وإما ما في نهج البلاغة (الكتاب ٢٨) من قوله (ع) : « فإنا صنائع ربنا والنّاس بعد صنائع لنا » فلا يراد به الخلقة بل الهداية والتربية ولذا ذكر الناس فقط لا جميع الخلق ، ومنه قولهم : « المرأة صنيعة الرجل » أي مربيته وكيف كان فأصل الولاية التكوينية بنحو الإجمال ثابتة لهم بلا إشكال وإن لم نُحط بكيفيتها وحدودها ومقدار سعتها"[1] .

و ـ **المفهوم والمصداق** : لقد جاءت لتوضيح معنى ـ أولي الأمر ـ آراء مختلفة تحسّ منها للوهلة الأولى أن هناك تعارض في النقل ، ولكنه في الواقع ليس هنا من تعارض يذكر ولكي نوضح المطلب نذكر عدة آراء في سبب نزول الآية ومصداقها الواقعي بناء علىٰ جميع المفاهيم المذكورة :

١ ـ عن ابن عباس أنه نقل في سبب نزول آية (أولي الأمر) قوله :

إنها نزلت في شأن (عبدالله بن حذافة) عندما أرسله رسول الله (ص) قائداً على إحدى السرايا الحربية[2] .

٢ ـ وأيضاً : ما جاء في تفسير (البرهان) عن (ابن شهر آشوب) عن تفسير مجاهد قال :

إنها نزلت في أمير المؤمنين (ع) حين خلفه رسول الله (ص) (بالمدينة) في معركة (تبوك) ، فقال يا رسول الله أتخلفني على النساء والصبيان ، فقال : يا أمير المؤمنين أما ترضى أن تكون مني بمنزلة (هارون من موسى) ؟ حين قال له : (إخلفني في قومي وأصلح) فقال الله : وأولي الأمر منكم[3] .

٣ ـ وما نقله العلامة (الطبرسي) قوله :

إنها نزلت بحق أئمة أهل البيت (ع) كما عن الإمامين (الباقر والصادق (ع))[4] .

---

(١) الحكومة الإسلامية مخطوط .

(٢) راجع الدر المنثور ج ٢ ص ١٧٦ .

(٣) تفسير البرهان ج ١ ص ٣٨٦ .

(٤) تفسير مجمع البيان ج ٣ ص ٦٤ .

ولكي تعلم أنه ليس من تعارض في البين لأن كل واحد من هؤلاء الثلاثة إنما يوضح مصداقاً لـ (أولي الأمر) ولتبيين لك ما قلناه نذكر التوضيح التالي :

١ ـ يقول (ابن عباس) :

إن الآية نزلت بشأن (عبدالله بن حذافة) حينها أرسله رسول الله (ص) قائداً على أحدى الكتائب الحربية ، وقد نصبه على أمرة هذه الكتيبة فيكون (عبدالله بن حذافة) بحسب المفهوم مصداقاً لآية (أولي الأمر) وغير منحصرة فيه وحده .

٢ ـ وما قاله (مجاهد) في شأن نزول آية (أولي الأمر) بحق أمير المؤمنين (ع) فيكون مصداقاً للآية بحسب ذكر المفهوم لأن بقاءه في (المدينة) كان بحسب أمر النبي (ص) وطاعته لأمر النبي (ص) هو تنفيذ لحكم الرسول (ص) وحينها تكون الآية من حيث شأن النزول مقيدة بالإمام (علي (ع)) وقتها كان لم يكن إماماً لوجود النبي (ص) في الدور ، تكون الآية كاشفة عن مصداق (أولي الأمر) الذي تجب طاعته بحسب تسلسل الأوامر المولوية صعوداً ونزولاً وبه لا تكون منحصرة ولكنها في إمامته كانت المصداق الأمثل وعلى رأس كل المصاديق الدالة على الآية من حيث المفهوم والإطلاق .

٣ ـ وما قاله (الطبرسي) نقلاً عن الإمامين (ع) قولهما :

أولي الأمر هم أهل البيت (ع) مصداق آخر للآية لا إنه نفي للمصاديق الأخرى ، وهذا الخبر يؤكد ذات المطلب الذي نريده فلا بد أن يكون الأئمة قادة للأمة لا أن يكون قادة الأمة طواغيتها ، ولأنهم مصدر الفضائل الإنسانية في قوس الصعود الغائي وعليه فقيادتهم للأمة أمر واجب لهم لا لغيرهم لامتلاكهم كل شرائط الإمامة والزعامة بالشكل الكلي الذي يفتقده الآخرون ، فلو لم يصبحوا قادة للأمة فظلم يرتكب بحق انتفاء المفضول في وجود الأفضل لبطلان نص التقديم عقلا وشرعاً .

إذن فيجب القول إن الخبر من المفاهيم الإنشائية التي يجب أن يكون فيه الأئمة (ع) قادة وأولي أمر على الأمة وهذا الشرط في زمن قيادة الطواغيت إذن فالخبر جملة خبرية هدفها الإنشاء من أجل ترتيب حكم لمفهوم منطوق في واقع تطبيقي يكون

فيه مصداق للهدف ، ولكن البعض قال : إن أولي الأمر محصورة بـأهل البيت (ع) وذلـك بصريـح الحديث الـذي يتناول مـورد القضيـة فيقـول أمـير المؤمنـين (ع) في الجواب :

« هو لنا أهل البيت خاصةً دون غيرنا »[1] ولكننا نقولُ إنَّ هذا الحصر نسبيّ ومعناه نفي حاكمية الطواغيت والظلمة وإنما الحكم هو لأهـل الكمالات والفضـائل الإنسانية التي تتناسب وشروط التعيين الإلهي للحاكم معهم طرداً ، ولذا فالمصير إنما يقيد معنى الولاية بأهل الحق ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، وما ذهبنا له من تفسير أكده الحديث الآخر المنقول بهذه الصورة « اعرفوا الله بالله والرسول بالرسـالة وأولي الأمر بالمعروف والعدل والإحسان »[2] .

وهذا الحديث يحدد مصاديق أولي الأمر بالداعين للمعروف القائمـين بالعـدل المحسنـين للناس وهـذه الصفة لا يشترط فيها التقييـد لعموم مـوضـوع الكبـرى في الحديث ، ومن هنا يمكن القول : بأن الحديث :

يحصر الولاية بأهل البيت (ع) حصراً إضافياً نسبياً في زمنهم لعدم أهلية حكام زمانهم للحكم والولاية ، ولكن هذا ليس معناه دوام الحصر بأهل البيت (ع) حتى في حال الغيبة إذ يقتضي ذلك تعطيل حدود الله والعمل بأحكـامه ، وإذن فـلا بد من القول أن أولي الأمر مطلقة تشمل الفقيه الجامع للشرائط المعيّن أو المنتخب من قبل الأمة وصلاحياته الإجرائية هي ذات صلاحيات المعصوم في زمن الغيبة .

وقد ذكر (العلامة الحليّ) في كتاب (التذكرة) وقال :

إن طاعة أولي الأمر بالآية عام ومطلق وشامل لكل الأحكام التي يتخذها أولي الأمر . وعليه فقولنا بلزوم عصمة أولي الأمر من باب كون المعصوم لا يعمل الخـطأ ولا حتى الإشتباه فيه فلذلك يبقى ملزماً بنفس اللزوم لتطبيق أحكام الله، . . وبالتالي يجب إطاعة أولي الأمر[3] .

---

(١) تفسير نور الثقلين ج ١ ص ٥٠٧ .

(٢) التوحيد للصدوق ص ٢٨٦ .

(٣) التذكرة للعلامة ج ١ ص ٤٥٣ .

وقال (صاحب الميزان) :

إن المراد بأولي الأمر في الآية رجال من الأمة حكم الواحد منهم في العصمة وافتراض الطاعة حكم الرسول (ص) وهذا مع ذلك لا ينافي عموم لفظ أولي الأمر[1] .

بقي شيء يجب ذكره ألا وهو : هل يجوز أن تكون طاعة الطواغيت والحكام الظلمة مصداقاً للآية الشريفة ؟

ولكي نجيب على السؤال يجب أنْ تعرف أن دلالة أية آية أو رواية إنما تُعرف من خلال القرائن العقلية والمقالية والحالية التي تنشأ فيها وتصاغ الآية أو الرواية مراعية في ذلك الجو العام ومدى قابلية الناس لفهم لغة الآية والرواية إجتماعياً وعرفياً ، ومن خلال ذلك الجو يحكم على ضيق أو سعة مفهوم الرواية أو الآية وفي الحقيقة إن القرائن تكون مقدمة قبل وجود الرواية أو الآية بحيث تستطيع الآية أنْ تجد لمضمونها الشكل المناسب الذي يستوعبها ولا يعقل أن تطرح قضية أو مسألة ليس لها مناسبة فالتناسب بين الجو والقضية لازم لتهيئة فحوى ومضمون الآية على الصعيد الإجتماعي ، فحينما يقول الله سبحانه في ذكر مُلك ملكةٍ (سَبَأ) بلسانها ﴿ أوتيت من كل شيء ﴾ مع أنه تعبير لمختصات المرأة فتخرج مختصات الرجل تخصصاً من الآية ولكي نوضح لك المطلب أكثر نذكر لك ما جاء في ذكر أولي الأمر في القرآن :

١ ـ قوله تعالى : ﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وانزلنا الحديد فيه بأسٌ شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب أن الله قويّ عزيز ﴾[2] .

فالقرآن يبين أهداف الرسالات وأهداف الرسل من خلال موازين وقيم قائمة على قاعدة العدل والحق والحرية وينفي بالضرورة حكومة الطواغيت إذ أنها تخرج تخصصاً من موضوع وهدف الآية .

---

(١) الميزان ج ٤ ص ٤٠١ .

(٢) سورة الحديد : ٢٥ .

٢ ـ قوله تعالى :

﴿ ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسَّكم النارُ ومالكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون ﴾[1] .

٣ ـ النهي عن المنكر يعتبر من أهم الفرائض الإسلامية ومعناه الوقوف بوجه كل المنكرات التي واحدة منها حكومة الطواغيت والظالمين .

٤ ـ العقل يحكم بقبح طاعة الظالِمين والطواغيت ويعتبر ذلك من أذل الأعمال لكرامة الفرد والإنسان .

٥ ـ الآية ذكرت مقدماً طاعة الله والرسول (ص) وهي ولا ريب تجر الإنسان باتجاه الكمال الإنساني وتابعية إطاعة أُولي الأمر إنما هي تكميلٍ لمسير الطاعة ولا يعقل أن تكون بمفهوم منعزل عما تقدم ، وبها يكون مصداق أولي الأمر هم الحكام الصالحين الداعين إلى الله ورسوله (ص) .

هـ ـ مبحث في المعنى : في الآية (أُولي الأمر) ـ صيغتان للبحث .

الأولى : أُولي الأمر وعمومها ، الثانية : اطيعوا واطلاقها .

فلو قلنا بأن صيغة أُولي الأمر ذات معنى عام يشملِ الطواغيت ، للزّم أن تكون طاعة الطواغيت واجبة ونحن قلنا فيما تقدم من بحوث أنَّ صيغة (أُولي الأمر) ليست لها نسبة عامة للطواغيتِ ولو كانت نسبتها عامة للزم أن تكون طاعة موظفي دولة الطاغوت واجبة حسب مفهوم عموم أُولي الأمر ، إذن فطاعة الطواغيت غير واجبة لعدم ثبوت عموم الآية .

ولو كانت صيغة (اطيعوا) مطلقة للزم أن تكون ولاية أُولي الأمر محدودة بالمعصوم وليست شاملة لولي الفقيه وموظفي دولة المعصوم في حين أنَّ هذا خلافاً تم بطلانه وسيرة المعصومين (ع) دالة على ذلك .

فصيغة (اطيعوا) غير مطلقة ومطلق أمر أُولي الأمر غير شامل لها بل إن وجوب إطاعة أُولي الأمر محدود ومشروط إبتداء بالموارد التي لا خطأ ولا اشتباه فيها .

---

(١) سورة هود : ١١٣ .

إذن فصيغة (اطيعوا) في الآية غير مطلقة ابتداء حتى تكون دالة على أن أُولي الأمر يجب أن يكون معصوماً .

إذن فولي الفقيه ومسؤولي حكومته مصداق أُولي الأمر في الآية ، وبالتالي يكون البحث كما يلي :

إن صيغة (أُولي الأمر) في الآية لا عموم فيها حتى تشمل الطواغيت وأن صيغة (اطيعوا) في الآية لا إطلاق فيها حتى تدل على وجوب المعصوم في (أُولي الأمر) .

ويؤيده ما جاء في كتاب (المكاسب) للشيخ الأعظم عند تعرضه لمعنىٰ الآية قوله :

« الظاهر من هذا العنوان عرفاً من يجب الرجوع إليه في الأمور العامة التي لم تحمل على شخص خاص »[1] .

وقال صاحب (تفسير بيان السعادة) :

وأن المراد من (أُولي الأمر) هم الفقهاء وعلماء الشريعة الذين تصدوا للأحكام الظاهرة وآداب السياسة[2] .

وقال الشيخ الأستاذ مد ظله :

إن في المسألة محتملات ثلاثة :

الأول : أنْ يراد بهم جميع الأمراء والحكام .

الثاني : أن يراد بهم خصوص الأئمة الإثني عشر .

الثالث : أن يراد بمناسبة الحكم والموضوع كل من له حق الأمر والحكم شرعاً فمن ثبت له هذا الحق شرعاً وجبت لا محالة إطاعته في ذلك والإ لصار جعل هذا الحق له لغواً ، وحق الأمر والحكم لا ينحصر في الإمام المعصوم بل يثبت لكل من كانت حكومته مشروعة بالنصب أو بالإنتخاب فكما وجبت إطاعة أمير المؤمنين (ع) مثلاً في أوامره الولائية تجب إطاعة المنصوبين من قبله (كمالك الأشتر) مثلاً . ولا

---

(١) المكاسب ج ٢ ص ١٥٣ .

(٢) تفسير بيان السعادة ج ٢ ص ٣٢ .

محالة يتقيد الأمر بما إذا لم يكن معصية لله إذ ليس لولي الأمر حق الأمر بالمعصية وعلى ما ذكرنا فالفقيه الجامع للشرايط أيضاً على فرض ولايته شرعاً يصير مصداقاً للآية قهراً . وما ورد من اختصاص الآية بالائمة المعصومين فالمراد به الحصر الإضافي في قبال أئمة الجور المدعين ما ليس لهم ، والحصر لا ينحصر في الحقيقي فقط[1] .

« وعن (ابن عباس) في قوله « أُولي الأمر منكم » يعني أهل الفقه والدين وأهل طاعة الله الذين يعلمون الناس على دينهم ويأمرونهم بالمعروف وينهونهم عن المنكر .

وعن (جابر) في قوله (وأُولي الأمر) قال أولي الفقه وأولي الخير .

وعن (مجاهد) قال الفقهاء والعلماء[2] ولا تشمل الآية إذن ولاة الجور فإن ولايتهم ساقطة شرعاً وعقلاً ، إذ لا بد للحاكم أن تتوفر فيه الشروط الثمانية سواء أكانت الولاية بالنصب أو بالانتخاب لأن رتبة الانتخاب متأتي برتبة النصب على القول به .

تنبيه : هل إن الولاية للفقيه الجامع للشرائط مطلقة أم مقيدة ؟ ولكي نجيب على السؤال يقتضي التنبيه إلى ما يلي :

أجمع أصحابنا وأفتى أكثرهم بأن الولاية المطلقة تامة للنبي والإمام المعصوم (ع) وقالوا فيه إن الإجماع متحقق فيه بنوعية المنقول والمحصّل ، بل ما عن (الجواهر) دعوى الإجماع عليه وما في (كشف اللثام) قوله :

لم نجد في ذلك مخالف ونفس المطلب نقله صاحب (مفتاح الكرامة) وما صرح به (الإمام الخميني) مد ظله الذي قال :

إن المعصوم (ع) له الولاية على طلاق زوجة الرجل أو بيع ماله أو أخذه منه وما لم تقتضي المصلحة العامة لم يثبت ذلك[3] .

ولكن العلامة (بحر العلوم) صرح قائلاً :

---

(١) الحكومة الإسلامية مخطوط .

(٢) كتاب البيع ج ٢ ص ٤٨٩ .

(٣) بلغة الفقيه ج ٣ ص ٢١٧ .

الكلام في ثبوت الولاية مستقلاً لهما ، النبي (ص) والإمام (ع) تارة بمعنى نفوذ تصرفه ووجوب طاعته لو تصرف في شيء أو أمر به ، وأخرى بمعنى : أن لـه أنحاء التصرف في نفوس الرعية وأموالهم حسبما تتعلق به أرادته كما ينفذ تصرف الإنسان بحسب إرادته في نفسه وماله في غير معصية موجبة لعدم نفوذه ، فله أن يزوج البالغة الرشيدة بغير إذنها ، أو يبيع مال إنسان بغير إذنه ، كما كان ذلك لكل منهما في نفسه أو ماله فنفوذ التصرف ووجوب الطاعة مقام وله أن يتصرف أو أن يأمر مقام أخر ، لا إشكال في ثبوتها لهما (النبي والإمام (ع)) بالمعنى الأول فإن الأدلة المتقدمة كـل منها واف في الدلالة عليه كاف في إثباتها له ، بعد أن كانت إطاعتهم إطاعة الله تعالى وأما الجزم بثبوتها بالمعنى الثاني ففيه تأمل لعدم نهوض تلك الأدلة عليه[1] .

ولكن هذه الولاية ثابتة للنبي والإمام (ع) بنص القرآن ﴿ **النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم** ﴾ وليست الولاية إلى حق مقدم للجعل في أمر التصرف ، وإليك ما قاله تأييداً للمطلب (النراقي) في كتابه (العوائد) :

المقام الثاني في بيان وظيفة العلماء الأبرار والفقهاء الأخيار في أمور النـاس وما لهم فيه الولاية على سبيل الكلية فنقول وبالله التوفيق :

إن كلية ما للفقيه العادل توليه وله الولاية فيه أمران :

أحدهما : فكلما كان للنبي والإمام الذين هم سلاطين الأنام وحصون الإسلام فيه الولاية وكان لهم فللفقيه أيضاً ذلك إلا ما أخرجه الدليل من إجمـاع أو نـص أو غيرهما .

وثانيهما : إن كل فعل متعلق بأمور العباد في دينهم أو دنياهم ولا بد من الإتيان به ولا مفر منه إما عقلاً أو عادة من جهة توقف أمور المعاد أو المعاش لواحد أو جماعة عليه وإناطة انتظام أمور الدين أو الدنيا به أو شرعاً من جهة ورود أمر به أو إجماع أو نفي ضرر أو إضرار أو عسر وحرج أو فساد على مسلم أو دليل آخر أو ورود الإذن فيه من الشارع ولم يجعل وظيفة لمعين واحد أو جماعة ولا لغير معين أي واحد لا بعينه بل علم لأبدية الإتيان به أو الإذن فيه ولم يعلم المأمور به ولا المأذون فيه فهو وظيفة الفقيه

---

(١) الدر المنثور ج ٢ ص ١٧٦ .

وله التصرف فيه والإتيان به »[1] .

وهذا الحكم من الناحية الفعلية قائم مقام جميع التصرفات التي هي حق مقيد للمعصوم (ع) فإن نفس التصرفات تنقل لولي الفقيه الجامع للشرائط وبذلك تصبح الولاية غير محصورة في التصرف المالي والنفسي وقد صرح بذلك بعض المتأخرين ومجموع المعاصرين ، فالحق إنما قائم بمرتبة التولي الملتزم بسنن الإسلام وقوانينه وأحكامه الشرعية على الناس ، ومتى ما تحقق ذلك فالواجب أن تكون صلاحيات الإمام (ع) قائمة بالفعل للفقيه الجامع للشرائط المنتخب من قبل الأمة ويمارس الحق بعنوان أنه القيم الفعلي على ما للإمام (ع) من شؤون إدارية وسياسية وإجتماعية ، ولا رأي في ذلك خلافاً بين المعاصرين لكن بعضهم يوجب قيد النص الذي يجب أن تقوم به البنية في الحكم ، ولكننا لا نرى أنَّ القيد موجب لعدم ممارسة الصَّلاحيات حسب الأحكام الشرعية فالمجتمع والحياة فيها حاجات تستلزم الممارسة في التطبيق وهذا ما يوجبه العقل بناء على مشروعية أصل المطلب إنشائياً ، كحكم واجب الإتباع ، وقد علق البعض بالحكم المولوي ولا نرى أن الحكم المولوي خاص بالجزئيات والفرعيات بل الذي نعلمه هو أن الحكم المولوي كلي عام وذات الكلية لا خلاف فيها في قضيتنا بل قد يظهر من بعضهم القول بدعوى الإجماع في ذلك ، وإن كنا نلتزم بالمقام بالإجماع بشقيه لكنه ليس دليلنا على المسألة ، إنما الدليل الذي أثبتناه في المسألة العقل كما مرّ في حينه .

١٣ ـ مبدأ الشورى في الحكم :

أعتقد أنَّ النظرية من حيث المبدأ تحمل إيجاباً معلناً رديفاً للحق المصوب وهو ليس اجتهاداً وإنما ممارسة ضمن التشريع تنطوي عن علاقة ديناميكية بين السلطات الحاكمة جميعاً وهي قبل كل شيء ترتبط بالعقل باعتباره مبدأ الجمع الكلي في النظرية ومن هنا يتضح أن مبدأ الشورى وولاية الفقيه بينهما نسبه في الإرتباط وعلاقة لازمة .

وقبل أن ندخل في حيثيات معرفة النسبة بينهما والعلاقة نحتاج ابتداء أن نعرف

---

(١) عوائد الأيام للنراقي ص ١٨٧ ـ ١٨٨ .

على وجه الإجمال النسبة بين ولاية النبي (ص) والشورى ، لأن أول مصداق لـولاية الفقيه في الإسلام هي ولاية النبي (ص)[1] ونعلم أنَّ إدارة أعمـال الحكومة والدولة في عهد النبي (ص) كانت ترتبط بحاجات الأمة وادارتها وتحتاج بالضرورة إلى تشاور مع الصحابة ومع الأمة ، وهذا الإجراء في الواقع قانـوني دستوري جـاء في المحكم الكريم قوله تعالى : ﴿ **وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله** ﴾[2] .

والتاريخ الإسلامي دليل لا بأس فيه في الإستشهاد والتوكيد لما نحن فيه، فقد كان الرسول (ص) يتشاور مع الناس في حاجات ومسائل ترتبط بهم وبالكيفية اللازمة لإدارة المجتمـع ، وعملاً بـالقاعـدة فكان يؤكـد الآراء الصحيحة ويمضيهـا ويتخـذ الإجراء لتنفيذها ، ولعله أحياناً يجعل من مصوبات الشورى رأياً دستورياً وقانوناً نافذ الإجـراء ضمن الرأي العـرفي الإجتماعي وبحـدوده ، ولكي نعطي تفصيـلاً أوسع نهتدي لبعض القرائن العملية في هذا المجال منها :

١ ـ جاء في نقل تاريخ معركة (بـدر الكبرى) وبـالتحديـد قبل أن تتشـابك الحراب فيها أنَّ النبي (ص) تشاور مع أصحابه حول الحرب وكيفية إدارتها والطرق الواجبة في عملها من حيث المكان والأرض والقرب والبعد من موارد الماء ، فـأبدى الصحـابـة مهـاجريـن وأنصـاراً رأيهم في الحـرب وبعـد أن أجمعت كلمتهم عليهـا قال (ص) : سيروا على بركة الله »[3] .

٢ ـ وقال رسول الله (ص) لأصحـابه في معـركة (بـدر) ، وقبل أن يختـاروا المكـان اللازم اتخـاذه قال (ص) : اشيـروا عـليّ في المنـزل ، فقـال : (الخبـاب بن المُنذر) : يا رسول الله أمنزل أنزلكه الله فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخـر عنه أم هـو الـرأي والحرب والمكيـدة ؟ قال (ص) : بـل هـو الـرأي والحـرب والمكيـدة ، قـال الخباب : فإن هذا ليس بمنزل ! انطلق بنا إلى أدنى ماء القوم فإني عالم بها وبقلبها بها قليب قد عرفت عذوبة مائه ، وماء كثير لا ينزح ثم نبني عليها حـوضاً ونقـذف فيه الآنية فنشرب ونقاتل ونغـوِّر سـواها من القليب. فقال الرسول (ص) : الرأي ما

(١) عوائد الأيام ص ١٨٧ ـ ١٨٨ .

(٢) سورة آل عمران : ١٥٨ .

(٣) المغازي ج ١ ص ٤٨ .

أشار به الخباب وقال : يا خباب أشرت بالرأي[1] .

وهذا التفويض واضح في إمضاء الشورى وجعل رأي الصحابة جارياً في موارد العمل بما تقتضيه المصلحة سواء في الحرب أو في إدارة المجتمع ، وقد أكد أكثر العلماء على صحة الشورى في عهد النبي (ص) مستدلين بالآية الشريفة وبعمل النبي (ص) في الحروب وغيرها وكلما تهم في ذلك كثيرة فراجع .

وينقل المؤرخون أنه في معركة (أحد) قال النبي (ص) لأصحابه أشيروا عليَّ في مسألة الخروج أو البقاء في المدينة قبل منازلة الأعداء ، فعبر كل واحد عن رأيه بين من أراد البقاء مستدلين بالسّيرة القديمة أيام حروب الجاهلية وأنه لازمٌ البقاء في المدينة لاعتبارات دفاعية خاصة ، وآخرين رأوا العكس وأنه يجب الخروج لكي لا يطمع العدو ولا يعتبر ذلك جبناً ، وكان رأي الأكثرية مال إلى الرأي الأخير فصوب العمل وأجري الدستور بمقتضى رأي الشورى ، ولعل بعض المؤرخين يرى أن الرسول (ص) كان مع الرأي الأول ومع ذلك اتخذ الرأي الثاني بناء على مقتضى رأي الأكثرية[2] .

ونفس هذا العمل من الرسول (ص) هو إقرار بمبدأ الشورى واعتباره ركناً واجب التعامل به عند اتخاذ التدابير التي تهم مصلحة الجماعة وبل ومصلحة الفرد وهذا الإمضاء منه (ص) يجعل المبدأ قانونياً دستورياً يعالج المشاكل ويعمل على حلها بنفس الأسلوب الذي ترتضيه الجماعة .

٤ ـ وجاء في معركة (الخندق) أنَّ الرسول (ص) استشار أصحابه عن كيفية أخذ الإجراءات الوقائية والدفاعية والحربية مع العدو وأبدى الصحابة آراءهم في الموضوع ، وقال الصحابي الجليل سلمان الفارسي يا رسول الله ، أنا إذ كنا بأرض فارس وتخوفنا الخيل خندقنا علينا فهل لك يا رسول الله أن نخندق ؟ فأعجب رأي (سلمان) المسلمين وعمل النبي (ص) برأي (سلمان)[3] .

ونفس عمل النبي (ص) بهذا الرأي إنما يقوم مقام الثبوت للعمل من الناحية

---

(١) المغازي ج ١ ص ٥٣ ـ ٥٤ .

(٢) المغازي ج ١ ص ٢٠٩ .

(٣) المغازي ج ٢ ص ٤٤٥ .

التشريعية والتنفيذية وأنه ينسجم تماماً مع طموحات الواقع الإجتماعي وممارساته الإحترازية وليس هو أمر تعبدي كما أرى ولكنه أمر إرشادي ينبني على قاعدة العمل بالممكن في حل المشاكل والقضايا المعلقة المربوطة بالواقع الإجتماعي .

٥ ـ لقد كانت ولاية النبي (ص) عاملة في هذا المجال بما يتاح تهيئة لوازم عملية دفع الإشكال وجعل الأمة تشارك في القرار بما هو ممارسة يومية لها ، وذات الأمر قام به الإمام أمير المؤمنين (ع) في عهد ولايته مع الناس فحروبه وقضاياه شاهدة من حيث المبدأ على حالة التشارك والتشاور الإجتماعي بينه وبين أمته فهو (ع) شاور أصحابه في الحرب مع (معاوية) بعدما امتنع الأخير عن أداء البيعة وامتنع عن الركون للحق والإبتعاد عن حالة الطغيان والتمرد وبعدما تمت جميع الحجج والشواهد والقرائن على أن لا سبيل للحرب عاد الإمام (ع) فعرض الأمر بكل تفصيلاته على أصحابه من المهاجرين والأنصار وكلٌ أبدى رأيه في القضية واحد أعاد القول بلزوم المراسلة (لمعاوية) لكي يعدل عن طغيانه وإنحرافه وأخر راى غير ذلك وآخر خالف تماماً . ولكن في النهاية كان إجماع الصحابة على أن(معاوية) الفئة الباغية التي لا تفيء إلى أمر الله فيجب قتاله حتى تعترف بالحق وتكف عن العصيان ، ولأن هذا الرأي كان للأكثرية اعتبر وثيقة عمل من أجل ردع المعتدي الأثيم[1] .

وإقرار الإمام (ع) وتنفيذه للرأي مع أنه بحكم الشرع والعقل لازم لقتال (معاوية) لأنه خرج على الإمام المبايع من قبل أهل الحل والعقد وأصحاب الشورى ، ولم يكن (معاوية) صاحب نظر في المسألة من قريب أو بعيد . ولكن الإمام (ع) أراد أن يكون الرأي عاماً ليس فيه تخلف لأحد ، وقد أجمع العلماء على صحة الفعل والعمل بآن واحد مقدماً أو خلال التشاور .

أ ـ المحصلة الإيجابية : الشورى وتبادل الآراء طريقة عقلية وعقلائية لأنها تدل على كشف الحقائق وإدراك الواقع وتوضيح المجهول ، وأعتقد أنَّ هذا المبدأ قائم أساساً بين الناس على أساس العقل الفطري ، ولا أظن أنه خاص بطائفة أو جماعة من بني البشر ولا ترتبط بأصحاب الدين أم غيرهم لأن المبدأ من الناحية الواقعية طريق لمعرفة الحق وإدراكه من طرقه الإعتبارية ، وعدم الإعتماد على المبدأ حالة شاذة

(١) شرح ابن أبي الحديد ج ٣ ص ١٧١ ـ ١٩٥ .

تعبر عن غرور وكبرياء وجهل وفي رأي العقلاء أن هكذا فرد لا يستخدم المبدأ في علاج حالات الواقع المتعدد شخص غير طبيعي ، لأنَّ المبدأ لا خصوصية له في عملٍ ما من الشؤون الشخصية أو الإجتماعية بل هو عام ونتائجه إيجابية ثابتة لطول العموم وعرضه ، وله محصلات نذكر منها بالتالي :

١ ـ مبدأ الشورى إيجابي لأنه يمّكن الفرد والحاكم والقاضي والعسكري من الاستفادة من تجارب الآخرين ونظراتهم المختلفة وهذه النتائج ثابتة بالفعل للمبدأ لأنها أداة لكشف الحقائق وإدارك المجهولات بحيث تجعل الفرد أبعد منه إلى مواقع الخطأ في الأمور الصغيرة أو الكبيرة .

٢ ـ إن المبدأ دال على الوحدة والإنسجام واحترام الآخرين ورص صفوف الأمة ، لأنه قائم أساساً على احترام لأرائهم والأخذ بها في مجال العمل والفعل وبالتالي يكون المبدأ نداء للوحدة والإنسجام ونبذ الفرقة والاختلاف .

٣ ـ التشاور مع العلماء والمفكرين يعطي زخماً مضاعفاً للعالم وأملاً في تحديد مسار القضايا المتشاور عليها ، وبالتالي فهو احترام للعلم وللفكر ولكل ما من شأنه أنْ يطور الحالة الإجتماعية بالإتجاه الصحيح ولا أظن أن هذا عمل صغير إذا ما رأينا النتائج تجاه المصلحة العامة والخير الكثير للمجتمع ، فالاستبداد في الرأي ليس طريق الأنبياء والصالحين بل عمل الطغاة والظلمة .

إن صيغة التقابل المتضاد بين مبدأ الشورى والإستبداد هو تضاد من حيث البناء العقلائي القائم على نبذ الشر والدعوة للخير والمبدأ يمثل الخير كله والإستبداد يمثل الشر كله ، لأن الأول لازم للحرية واحترام الرأي والثاني ملزوم للقهر والخضوع والإجبار بالإكراه وهذا باطل لأنه خلاف سيرة العقلاء والمتشرعة فتأمل ..

ب ـ ردّ على إشكال : قد يشكل البعض قائلين بأن الرسول (ص) لم يستفد من شورى ورأي أصحاب التجربة لأنه في غنى عن كل ذلك ، لأن جميع الأشياء في الكون توحى إليه ، والشورى هذه قطعاً نقصٌ والنبي (ص) منزه عن النقص ، ولأنه إنما يعبر في كل حركة والتفاتة عن وحي إلَهي ! ونقول للمستشكل إن هناك أدلة تردّ ما قلتموه منها :

١ ـ النقص ليس معناه الإستفادة من أصحاب التجربة ولو كان ذلك صحيحاً للزم أن تكون استفادة النبي (ص) من الكتاب نقصاً لأنه لم يكن يكتب وأمر كل من يستطيع الكتابة أن يكتب الآيات والسور حسب النزول وبالتدريج ، ولم تكن الإستفادة من رأي (سلمان الفارسي) في حفر الخندق في معركة (الأحزاب) نقصاً وإلا للزم أن يكون العمل بمقتضى الرأي هذا باطلاً والنبي (ص) لا يعمل الباطل والنبي (ص) استفاد من (عبدالله بن ارقد) عابد الأصنام حينما هاجر من (مكة) إلى (المدينة) ، لأن (عبدالله) كان يعرف الطرق إلى المدينة فليست هذه الإستفادة نقصاً بل هي توكيد لمبدأ المعرفة والإختصاصات مع أن (عبدالله بن أرقد) كان مشركاً[١] .

فيقتضي أن تكون الإستفادة إنما هي من باب كون احترام الأفراد أصحاب النظر والإجتهاد والمعرفة وهذا ليس بحد ذاته نقصاً إذ التوكيد على فعل الخير خير كما يقول أصحاب الميزان .

وينقل (الرازي) في (تفسيره) حديثاً عن النبي (ص) عند تفسيره للآية ﴿ **وشاورهم في الأمر** ﴾ قول النبي (ص) : أنتم أعرف بأمور دنياكم وأنا أعرف بأمور دينكم[٢] .

وقد جاء في الوسائل حديثاً منقولاً عن النبي (ص) يحث فيه على الشورى قوله : « لا مظاهرة أوثق من المشاورة »[٣] .

٢ ـ وأيضاً فالقول بأن النبي (ص) في كل شيء موحى له غير صحيح ، لأننا نعلم أن النبي (ص) في الأعمال الإعتيادية الخاصة لا يحتاج إلى وحي وفي هذه الأعمال يكون كباقي الناس فيها ، فالنبي (ص) أعطى مثلاً ثلث محصول التمر لقبيلة (بني غطفان) شرط أن لا تشارك المشركين في حربهم ضده في معركة (الخندق) ولما رأى (سعد بن عبادة) و (سعد بن معاذ) أن هذا الرأي من قبل النبي (ص) كان رأياً شخصياً وليس هو من وحي كما جاء في المحاورة : يا رسول الله

---

(١) تاريخ الطبري ج ٢ ص ١٠٣ .

(٢) تفسير الكبير للرازي ج ٩ ـ ١٠ .

(٣) الوسائل ج ٨ ص ٤٢٤ .

أوحي أُنزل إليك أم لا ؟ فأجابهم إنه لم يكن وحياً ، فحينما أبدوا رأيهم بالموضوع أخذ النبي (ص) برأيهم .

ولو قلنا ، بأن قوله (ص) لسادة (غطفان) وكبرائهم كان وحياً للزم عدم مخالفته لأن مخالفة الوحي حرام وهذا منزه عن النبي (ص) ولربما يستدل البعض على أن كل شيء للنبي (ص) من وحي الله بالآية الشريفة ﴿ إن هو إلا وحيٌ يوحىٰ ﴾ .

والمقصود فيها أن كل ما يقوله النبي (ص) عن القرآن ذكراً وتبياناً إنما هو وحيٌ منزل ، وهذا القول ردٌ في الواقع على من قالوا : بأن القرآن ليس من وحي الله والأمر في الآية الشريفة لا يتعدى ذلك وقد أجمع أصحابنا من المفسرين على ذلك بالمعنى أو سبب النزول ، وأما لو كان كل شيء هو من وحي الله للزم أن يكون حديثه مع نسائه أيضاً من الوحي وللزم أن تكون طريقته في الأكل والشرب من الوحي مما يلزم التعبدّ وهذاخلاف كما تقدم .

ومثال آخر : النبي (ص) قبل اعتذار من لم يذهب معه إلى معركة (تبوك) وظلوا في (المدينة) مع أن كون اعتذارهم كان كذباً ، الذي قال الله سبحانه فيها ﴿ عفىٰ الله عنك لم اذنت لهم ﴾[1] .

فلو كان أذن النبي (ص) لهم طبق الوحي للزم أن لا تنزل فيه الآية بهذا المنطوق ، لم أذنت لهم ؟ إذن اصبح واضحاً أن الوحي حتى في مثل هكذا مسائل لم ينزل مع أنها إجتماعية محضة ، فيلزم القول بأن النبي (ص) لا يعمل كل شيء بوحيٍ من الله . مع أننا نعلم أن الوحي لم يقتصر في نزوله للنبي (ص) على آيات الذكر الحكيم بل بمسائل أخرى جزئية وأحكام فرعية وعلماء التفسير اجمعوا على ما رأينا في المسألة .

ج - المبدأ وولاية الفقيه : قلنا في ما تقدم أنَّ واحداً من أهم الأصول السّياسية والإجتماعية في الإسلام هو مبدأ الشورى ، الذي يعتبر فيه إدارة الدولة والمجتمع من أهم قواعده البنائية لأنها كما أشرنا حاجة عقلائية تتناسب مع الطموح والفكر والإرادة وهي بالتالي عنوان للتعرف على الخط البياني في الإسلام .

---

(١) سورة التوبة : ٤٣ .

إن مبدأ الشورى دال على صيغة الإعتدال والجرأة وممارسة الفرد للقوانين فمن إرادة المبدأ وحاكمية العدل وما دامت الصيغة من حيث التشكيل دالة على العدالة فهي قاعدة الأصل الإرتكازي لمبدأ الحرية فالممارسات الشعبية وحق الإنتخاب وإبداء الرأي المخالف قطعاً حاجة لازمة للفرد وللجماعة وللدولة وبها تتشكل المعرفة النحوية لأصالة الحق المطلق وقاعدته البنائية الضرورية له .

وطبيعي المبدأ جاء ليعزّز القانون الطبيعي والعقل الفطري ويؤكد على حق الأمة العام وكون هذا الحق رديفاً للإيمان وسنخ الطاعة الطبيعية وينفي جدلاً نظرية الإستبداد وحاكمية الفرد المطلقة (فمن استبد برأيه هلك) كما جاء في (القانون التشريعي) كذلك إنكار السلطات السوقية القائمة على الطاعة القهرية المحمولة بالإنقياد لإرادة الفرد الواحد والحاكم المطلق الذي يستمد مبررات حكومته من النظرية التابعة لمفهوم عدم تعارض الآراء وإلهامية الرأي الحاكم .

فالقرآن الكريم يقول عن أصل المبدأ بأنه لازم لحاجات الدولة ، الحكومة ، الحاكم والمجتمع ويجعل من اللزوم دستوراً عملياً لفعل النبي (ص) مع الأمة قائلاً : **﴿ فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله ﴾**(١) .

والآية بما هي قانون من ناحية الفعل والإرادة فهي تشريع لصيغة نظم سياسية واجتماعية قائمة على مبادىء كلية ، فالنبي (ص) مثلاً رحمة للعالمين ذات الرحمة قيد للنبوة ويقتضي بناء على نفس القيد أن تكون الرحمة شرطاً لتعامل النبي (ص) مع الأمة وهذا الشرط ذاتي لعين العصمة واكتسابي لصفة الوحي والتنزيل ، مضافاً لذلك فالرحمة في قيد الدستور تسلسل في طول القاعدة إذ التجاوز والصفح عن المسيء هو ذات الرحمة ، والتشاور مع الأمة في حل مشاكلها وقضاياها الإجتماعية قاعدته الرحمة والصفح والسّماع للأقوال والمشاكل وهذا التصور في الواقع الماضي يعطي للقانون وللمبدأ أصالة في حق بناء القواعد المتقدمة في الآية ، وهو كلي كما ترى في سياسة الإسلام تجاه الدولة والحكومة ، والآية الشريفة بمجموعها توضح مبدأ حاكمية الأمة

---

(١) سورة آل عمران : ١٥٨ .

وشعبية القائد إذ هو منهم ومن خلالهم وهي تعلق الأمر في حاجات ثلاثة منها :

١ ـ كون القائد هو أمل الأمة مما يكسبه صفة التجاوز عن الإساءة الموجهة له دون قصد وبالمقابل يبرهن للناس أن الحكم ليس معناه تسلط بالقوة والإكراه وإنما هو حق طبيعي للإرادة المشتركة في حق التحريك للتشريع الإلهي وهذا هو صلب القيد وفحوى الخطاب .

٢ ـ أن تكون مسألة الأمر والنهي مرتبطة بالقانون الكلي وبصيغة دالة على احترام الرأي المقابل حينما يكون عاملاً في سبيل هدف إصلاحي مقتضي للكلية أو للجزئية مع معرفة العلل الدافعة للرأي وللنهي وللأمر .

٣ ـ التأكيد على الممارسات الحرة المقيدة بالشريعة وبالقانون الإلهي مما يكسب الناس حق التصويب ويمنع بالضرورة الإستبداد والتعدّي بكل أشكاله المتعلقة بالجزئيات الخاصة أو بإدارة المجتمع والدولة وكل أمر أو نهي إجتهادي فيه سخط العامة يرفض ، أي أنَّ التنفيذ قيد الرضا والرضا قيد للواقع وللعلاقة بين المبدأ والمجتمع .

إن أصل مبدأ الشورى أصل بنائي ونقصد بالبنائي أنه يرتب الأثر تبعاً للقاعدة في الإعتماد المباشر على أصول الإسلام الكلية في الممارسات والحكم والإدارة ويجعل المسلمين يرتبطون بالقانون وبالتشريع يعني بالأصل البنائي لا بالأشخاص أي إنَّ هدف الإسلام أنْ يجعل المجتمع يشعر بالأصول الإسلامية ويرتبط بها وهي ذاتها تعطي للمجتمع حق التشخيص في ممارسته لتحكيم الحق في الحياة طبعاً لا يكون الهدف في البناء التوجيه لشخص أو لفئة وإنما للقرآن وللسنة وهذا التوجيه حر وعين ما نص عليه الذكر الحكيم ﴿ **أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم** ﴾ فولي الأمة وفقيهها هو من يحكم طبقاً لحاكمية الرسول (ص) لا بالشخص المتعين وإنما بالمعنى المتصور الذي صرح (الإمام الخميني) ـ مد ظله ـ فيه قائلاً « ولاية الفقيه إستمرار لحركة الأنبياء » يعني لا لشخص الأنبياء وإنما لهدف الأنبياء والهدف الكلي جزئياته تتعلق بالأمة وولي الفقيه .

فمبدأ الشورى يتعهد فيه ولي الفقيه عن قيادته للدولة والمجتمع بل إنه من الوظائف المهمة واللازمة فالتشاور مع أصحاب الفكر في أمور الأمة لازم

لاعتبارات منها تمثيلهم للناس مباشرة أو غير مباشرة .

فنحن حينما نقول بأن هناك حقين لتولي الفقيه لزمام الحكم إما بالنصب مباشرة من المعصوم (ع) أو بانتخاب الأمة الذي نقويه في هذه الجهة ، فإن ذات الإنتخاب مشروط بقيد التعهد من الطرفين من الإمام والأمة وهذا القيد هو الشورى إذ فيه لزوم للعمل بكتاب الله وسنة نبيه (ص) من قبله ولزوم للإطاعة من قبلهم له وهذا التعهد إما إقرار باللسان أو تصريح بفحوى معنى البيعة والإنتخاب لأنها شرط لتقييد العمل بمقتضاها ، وهذا التعهد هو ما صرح به أمير المؤمنين (ع) قائلاً : « لكم علينا العمل بكتاب الله وسيرة رسول الله »[1] .

وعين الشيء ما قاله (قيس بن سعد) حينما عُين والياً على أهل مصر في عهد أمير المؤمنين (ع) عندما أخذ البيعة من أهلها قائلاً : « فإن نحن لم نعمل بكتاب الله فلا بيعة لنا عليكم »[2] .

ولكننا نضيف قيداً لهذا الشرط هو التقوى في ولي الفقيه الجامع للشرائط وهذا القيد جاء في قانون الجمهورية الإسلامية في المادة الخامسة ما نصه :

تنبيه : نص المادة الخامسة من الدستور الإسلامي « تكون ولاية الأمر والأمة في غيبة الإمام المهدي (عج) في جمهورية إيران الإسلامية ، للفقيه العادل ، التقي ، العارف بالعصر الشجاع المدير والمدبر الذي تعرفه أكثرية الجماهير وتتقبل قيادته وفي حالة عدم إحراز أي فقيه لهذه الأكثرية فإن القائد أو مجلس القيادة المركب من الفقهاء جامعي الشرائط يتحمل هذه المسؤولية وفقاً للمادة السابعة بعد المائة »[3] وقد أكدت المادتان السادسة والسابعة من الدستور الإسلامي على احترام آراء الأمة وتقييم وجودها وتطبيق مبدأ الشورى الإسلامي .

د ـ آراء العلماء في مبدأ الشورى : يقول العلامة (الطبرسي) في تفسير الآية

(١) نهج البلاغة الخطبة ١٦٨ .
(٢) شرح ابن أبي الحديد ج ٦ ص ٥٩ .
(٣) الدستور الإسلامي ص ٢٠ .

﴿ وامرهم شورى بينهم ﴾ يقال صار هذا الشيء شورى بينهم : القوم إذا تشاوروا فيه وهو فعل من المشاورة وهي المفاوضة في الكلام ليظهر الحق أي لا يتفردون بأمر حتى يشاوروا غيرهم فيه وقيل إنَّ المعنى بالآية الأنصار كانوا إذا أرادوا أمراً قبل الإسلام وقبل قدوم النبي (ص) اجتمعوا وتشاوروا ثم عملوا عليه فاثنى الله عليهم بذلك وقيل هوتشاورهم حينما سمعوا بظهور النبي (ص) وورود النقباء عليه حتى اجتمعوا في دار (أبي أيوب) على الإيمان به والنصرة له عن (الضحاك) وفي هذا دلالة على فضل المشاورة في الأمور »[1] .

وقال (العلامة الطباطبائي) في تفسيره لآية ﴿ وامرهم شورى بينهم ﴾

الأمر الذي يعزمون عليه شورى بينهم يتشاورون فيه ويظهر من بعضهم أنه مصدر ، والمعنى : وشأنهم المشاورة بينهم ، وكيف كان ففيه إشارة إلى أنهم أهل الرشد وإصابة الواقع يمعنون في استخراج صواب الرأي بمراجعة العقول فالآية قريبة المعنى من قول الله تعالى : ﴿ الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه ﴾ الزمر آية ١٨ »[2] .

يرى (محمد عبده) في ما نقله عنه صاحب (المنار) قوله :

إن الآية ظاهرة في الوجوب أي وجوب التشاور على النبي (ص) .

ويقول : ولكن إذا لم يكن هناك ضامن يضمن امتثاله فماذا يكون الأمر إذا هو تركه »[3] .

والظاهر من تصريح (ابن كثير) حول الآية أنها تدل على استحباب الشورى لا وجوبها وأما أمر الرسول (ص) بالشورى بقوله : ﴿ وشاورهم في الأمر ﴾ مع أصحابه إنما كان تطييباً لقلوبهم ليكون أنشط لهم فيما يفعلونه »[4]

ويرى (القرطبي) أنَّ الآية لا تدل على الإلزام بنتيجة الشورى فيقول : في تفسير الآية ﴿ فإذا عزمت فتوكل على الله ﴾ .

---

(١) مجمع البيان ج ٩ ص ٣٣ .
(٢) الميزان في تفسير القرآن ج ١٨ ص ٦٣ .
(٣) تفسير المنار ج ٤ ص ٤٥ .
(٤) تفسير ابن كثير ج ١ ص ٤٢٣ .

قال قتادة : أمر الله نبيه (ص) إذا عزم على أمر أنْ يمضي فيه ويتوكل على الله لا على مشاورتهم والعزم هو الأمر المروي المنقح وليس ركوب الرأي دون روية عزماً (١)) .

وظاهراً إن المقصود في الآية ليس العزم بخلاف رأي الشورى من هذه الناحية ، لأنَّ الأمر متعلق بالتفصيل بين كون رأي الشورى مشخصاً ومحدداً للموضوع إذا انتفى وجود الموضوع نصاً كما في مسألة الحرب فالقضية فيها تفصيل ، وأما لو كان التشخيص وتحديد الموضوع يرجع للشورى مع وجود نص كلي يعني ليس جزئياً فذلك الأمر يحتاج بالقول لمعرفة رأي الشورى وتصويب الرأي المنسجم مع الموضوع وإذا اختلف الرأي مع الموضوع فالقول ما يقرره النبي (ص) والمسألة فيها بحث .

وظاهر أقوال العلماء جميعاً تدل من حيث المبدأ على لزوم الشورى لأنها أصل عقلائي قائم بذاته على كسب المنفعة للعامة وتثبيت الحلول الإجتماعية بما يناسب الرأي الإجتماعي العرفي ، وقد بحثت المسألة عند علماء الدولة والقانون ولكنها لا زالت مرددة بين مفاهيمها الواقعية بالحقيقة والواقعية بالتأمل .

وإليك ما قاله اثنين من الباحثين :

« نظام الشورى لم يجعل بقالب معين فهو مرن إلى أبعد حدود المرونة ولذلك كان صالحاً لكل زمان مكان »(٢) .

ويقول (محمد المبارك) : « إنَّ الإسلام حين أقر مبدأ الشورى في ميدان الحكم والزم به ، ومنع الإستبداد والتصرف الفردي وحرّمه ، ترك للبشر تحديد طريقته وأسلوبه توسعة عليهم ومراعاة لاختلاف الأحوال والأزمان وعلى هذا يمكن أن تأخذ الشورى أشكالاً متعددة وصيغاً مختلفة باختلاف العصور بل في العصر الواحد والدولة الواحدة كأن تكون الشورى في مجال تعيين رئيس الدولة منوطة بمجلس خاص بذلك توضع شروطه ونظمه وتكون في المجال السياسي والداخلي منوطة كذلك

(١) تفسير القرطبي ج ٤ ص ٢٥١ ـ ٢٥٢ .
(٢) الشورى الخلاصة :

بمجلس آخر أو بالمجلس السابق نفسه ، وتكون الشورى في مجال التشريع الإجتهادي منوطة بأهل الإختصاص بالشريعة وأهل الخبرة والإختصاص والمعرفة بأحوال المجتمع بالنسبة لموضوعات التشريع .

إنَّ هذا كله متروك تحديده ولكن المهم : إن ممارسة الحكم ابتداء من تعيين الحاكم نفسه إلى التشريع والسياسة والإدارة يشترك فيها الشعب وجمهور الأمة أو من يمثله من أهل الرأي والمعرفة ، كما يشترك فيها الحاكم بعد اختياره وتعيينه عن طريق الشورى وبذلك تتحقق المشاركة بين الحاكم والرعية أو الشعب ويتم بذلك تقييد الحاكم بقيدين : الشريعة والشورى أي بحكم الله ورأي الأمة »[1] .

ويقول (أبو زهرة) في تعليقه على المبدأ وإنسانيته قوله :

« ولم يضع الإسلام نظاماً للشورى لأن النظام يختلف باختلاف الأقاليم إنما دعا إليها باعتبارها مبدأ يجب تحققه في الحكم »[2] .

و ـ أدلة المبدأ في القرآن والسنّة : للشورى واقع وفكر في الرسالة الإلهية وقد تحدث القرآن بمشاهد عن هذه الحالة تارة مستدلاً وأخرى مشرعاً كما جاء في سورة الشورى قوله تعالى : ﴿ **والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون** ﴾[3] .

وقوله تعالى في سورة آل عمران : ﴿ **فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله** ﴾[4] .

وقد جاء ذكر الشورى وتأكيدها ولزومها في الحكم وإدارة المجتمع وانها حق متقابل مشترك بين الإمام والأمة ومنها قول النبي (ص) : « لا مظاهرة أوثق من المشاورة »[5] .

---

(١) نظام الإسلام أو الحكم والدولة ص ٣٥ ـ ٣٦ .

(٢) المجتمع الإنساني في ظل الإسلام ص ١٦٤ .

(٣) سورة الشورى : ٣٨ .

(٤) سورة آل عمران : ١٥٨ .

(٥) الوسائل ج ٨ ص ٤٢٤ .

وعن الإمام (الصادق) (ع) أنه قال : « لن يهلك امرؤ عن مشورة »[1] .

وعن (معمر بن خلاد) قال : هلك مولى لأبي الحسن (الرضا) (ع) يقال له (سعد) : فقال له : أشر علي برجل له فضل وأمنة فقلت أنا أشير عليك ؟ فقال شبه المغضب : إن رسول الله (ص) كان يستشير أصحابه ثم يعزم على ما يريد[2] .

روى الشيخ (الصدوق) عن أمير المؤمنين (ع) في وصية (لمحمد بن الحنفية) قال : « أضمم آراء الرجال بعضها إلى بعض ، ثم اختر أقربها من الصواب وأبعدها من الإرتياب إلى أن قال : قد خاطر بنفسه من استغنى برأيه ومن استقبل وجوه الآراء عرف مواقع الخطأ »[3] .

عن (الحسن بن جهم) قال : كنا عند أبي الحسن (الرضا (ع)) فذكر أباه فقال : كان عقله لا توازن به العقول وربما شاهد الأسود من سودانه »[4] .

قال أمير المؤمنين (ع) : خاطر بنفسه من استغنى برأيه »[5] إلى غير ذلك من الأحاديث والروايات الكثيرة المروية في كتب الحديث من أراد المزيد فليراجع .

هـ - الخلاصة : يقول المفكر والمرجع الشهيد (الصدر) (قدس سره الشريف) :

وخلافة الجماعة البشرية في مرحلة التغيير الثوري الذي يمارسه النبي باسم السماء ثابتة مبدئياً من الناحية النظرية ، إلا أنها من الناحية الفعلية ليست موجودة بالمعنى الكامل ، والنبي هو الخليفة الحقيقي من الناحية الفعلية وهو المسؤول عن الإرتقاع إلى مستوى دورها في الخلافة ، وقد أوجب الله سبحانه وتعالى على النبي - مع أنه القائد المعصوم - أن يشاور الجماعة ويشعرهم بمسؤوليتهم في الخلافة من خلال التشاور ﴿ **وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله** ﴾ ويعتبر هذا التشاور من القائد المعصوم عملية إعداد للجماعة من أجل الخلافة وتأكيداً عملياً عليها . . . - يشهد لذلك نص المادة ١٠٧ من الدستور الإسلامي - ويقول قدس

(١) الوسائل ج ٨ ص ٤٢٤ .
(٢) الوسائل ج ٨ ص ٤٢٨ .
(٣) الوسائل ج ٨ ص ٤٢٩ .
(٤) الوسائل ج ٨ ص ٤٢٥ .
(٥) الوسائل ج ٨ ص ٤٢٥ - ٤٢٩ .

سره : تمارس الأمة دورها في الخلافة في الإطار التشريعي للقاعدتين القرآنيتين التاليتين :

﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ - ﴿ والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر . . ﴾ .

فإن النص الأول يعطي للأمة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى ما لم يرد نص خاص على خلاف ذلك ، والنص يتحدث عن الولاية وأن كل مؤمن ولي الآخرين ، ويريد بالولاية تولي أموره بقرينة تفريع الأمة بالمعروف والنهي عن المنكر عليه .

والنص ظاهر في سريان الولاية بين كل المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية ، وينتج عن ذلك الأخذ بمبدأ الشورى وبرأي الأكثرية عند الإختلاف ، وهكذا وزع الإسلام في عصر الغيبة مسؤوليات الخطين بين المرجع والأمة بين الإجتهاد الشرعي والشورى الزمنية ، فلم يشأ أن تمارس الأمة خلافتها بدون شهيد يضمن عدم إنحرافها ويشرف على سلامة المسيرة ويحدد لها معالم الطريق من الناحية الإسلامية ولم يشأ من الناحية الأخرى أن يحصر الخطين معاً في فرد ما لم يكن هذا الفرد مطلقاً أي معصوماً ، وبالإمكان أنْ نستخلص من ذلك :

إنّ الإسلام يتجه إلى توفير جو العصمة بالقدر الممكن دائماً ، وحيث لا يوجد على الساحة فرد معصوم - بل مرجع شهيد - ولا أمة قد أنجرت ثورياً بصورة كاملة وأصبحت معصومة في رؤيتها النوعية - بل أمة لا تزال في أول الطريق فلا بد ان تشترك المرجعية والأمة في ممارسة الدور الإجتماعي الرباني - بتوزيع خطي الخلافة والشهادة[1] انتهى بيانه - قدس سره - .

ومنه يتضح أنَّ العملية التشاورية لا بد منها في إدارة المجتمع سياسياً واجتماعياً وهذه الإدارة قائمة بالتوافق بين شرطي التحصيل والإندفاع وهما لازمان في حركة السير الجمعي باتجاه المطلق وتغيير الواقع تبعاً لإرادته وذلك ميسور ما دام الأمر لازماً

---

(١) خلافة الإنسان ص ٤٣ - ٥٥ .

فيه من توزيع لخطي الخلافة والشهادة على الأرض وبمستوى الناحية الفعليّة في الولاية .

فهرست

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٧
التمهيد	١١
القانون الطبيعي والإعجاز	١٤
فلسفة التاريخ	١٩
فلسفة التاريخ والعلمية	٢٣
الوجود العام	٢٧
المذهب السياسي	٢٩
المعرفة والمذهب السياسي	٣١
مناهج البحث السياسي	٣٣
الايديولوجيا السياسية	٣٦
الأخلاق السياسية	٣٩
مبدأ الغاية تبرر الوسيلة	٤٢
بيان واستدراك	٤٥
الحرية السياسية	٤٦
الحرية في النظرية الماركسية	٤٩

الحرية الشكلية في النظرية الرأسمالية ٥٤
الحرية ومبدأ أمر بين الأمرين ٥٨

القسم الأول ٦٧

أ ـ الأسس الفلسفية للنظرية السياسية ٦٧
١ ـ اسس النظرية عند الماركسية ٧٣
٢ ـ المادية التاريخية والديالكتيك ٧٥
٣ ـ النظام بين النظرية والتطبيق ٨١
٤ ـ دكتاتورية البروليتاريا ٨٢
٥ ـ هدف البروليتاريا ٨٤
٦ ـ اضمحلال الدولة ٨٧
٧ ـ نقد العقل الماركسي ٩٢
٨ ـ ديناميكية العقل الماركسي ٩٥
٩ ـ الدين والعقل الماركسي ٩٨
١٠ ـ الاستعمار والعقل الماركسي ١٠٥
١١ ـ تصنيع العقل الماركسي ١٠٨
أ ـ البناء التحتي والبناء الفوقي ١٠٩
ب ـ الحزب ودوره في تنظيم الأفكار السياسية ١١٢
ج ـ المعارضة وأثرها في القرار السياسي ١١٥
د ـ مدى تأثير الواقع الحزبي على تطبيق المذهب من الناحية الفعلية ١١٧
و ـ نشوء مبدأ الانحسار السياسي داخل نظرية الحزب الواحد ١١٩
١٢ ـ نظرية الحزب الواحد عند الماركسية ١٢٢
١٣ ـ نقد المبدأ الالزامي لنظرية الحزب الواحد ١٢٤
١٤ ـ المسألة الحزبية في الإسلام ١٢٦

ب ـ القومية ١٣١
١ ـ القومية والتاريخ ١٣٧
٢ ـ القومية والأسس المنطقية ١٤٢
٣ ـ القومية والماركسية ١٤٤

٤ ـ القومية والدين ١٤٨
٥ ـ نقد القومية السياسية ١٥٧
٦ ـ النزعة الميكافيلية في السياسة ١٥٩
٧ ـ الديمقراطية في الميزان ١٦٤
ج ـ الدكتاتوريـة ١٦٨
١ ـ الحكم الملكي ١٧٠
٢ ـ نظرية العقد الاجتماعي ١٧٢
٣ ـ الحكم الحزبي الجمهوري ١٧٥
د ـ مبدأ الملكية سياسياً ١٧٩
١ ـ الملكية عند الماركسية ١٨٤
٢ ـ الاشتراكية ١٨٦
٣ ـ الملكية والفلسفة ١٩٦
٤ ـ الملكية في الاسلام ٢٠٠
٥ ـ الملكية وشرط العدالة ٢٠٥
٦ ـ الملكية وحقوق البشر ٢٠٨
أ ـ الحقوق المكتسبة العامة ٢١١
ب ـ الحقوق الخاصة الثابتة ٢١٣
القسم الثاني ٢٢١
١ ـ الأسس السياسية للرأسمالية ٢٢١
٢ ـ فيزياء القانون الرأسمالي ٢٢٤
٣ ـ القيمة في الأشياء ٢٢٨
مفهوم الحكم عند الرأسمالية ٢٣٠
أ ـ الملكية الفردية ٢٣١
ب ـ الحرية الفردية ٢٣٢
ج ـ إلغاء الأديان ٢٣٩
القسم الثالث ٢٤١
نظرية الحكم والدولة في الإسلام ٢٤٣
١ ـ النظرية من الناحية الواقعية ٢٤٧

٢ ـ الواقعية دليل الفعلية ٢٥٠
٣ ـ نظرية الاختيار ٢٥٤
٤ ـ آراء العلماء في شروط الحاكم الإسلامي ٢٥٥
٥ ـ فرع نظرية الاختيار في الحل والعقد ٢٦٢
٦ ـ غرائب الفتوى ٢٦٤
٧ ـ نظرية الحق الإلهي والحق الشعبي من الناحية الفعلية ٢٦٦
٨ ـ فقرات في الحق الشعبي ٢٦٩
٩ ـ الحق من جهة التكوين ٢٧٠
١٠ ـ ماهية ولاية الفقيه العقلية ٢٧٤
أ ـ العقل التكويني ٢٧٤
ب ـ الآيات القرآنية ٢٧٦
ج ـ سيرة نبي الله سليمان (ع) ٢٧٨
د ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ٢٨٠
و ـ سيرة النبي (ص) ٢٨٤
هـ ـ سيرة الإمام علي (ع) ٢٨٧
١١ ـ ماهية ولاية الفقيه النقلية ٢٩١
أ ـ الحديث الأول ٢٩٤
ب ـ الحديث الثاني ٢٩٥
ج ـ الحديث الثالث ٢٩٦
د ـ الحديث الرابع ٢٩٧
هـ ـ الحديث الخامس ٣٠٠
و ـ الحديث السادس ٣٠١
ز ـ الحديث السابع ٣٠٢
ر ـ الحديث الثامن ٣٠٣
س ـ الحديث التاسع ٣٠٤
١٢ ـ حدود ولاية الفقيه ٣١٥
أ ـ اطاعة أولي الأمر ٣١٥
ب ـ معنى أولي الأمر ٣١٨
ج ـ الولاية التكوينية ٣٢٠
د ـ الولاية التشريعية ٣٢٤

و ـ المفهوم والمصداق ٣٢٧
هـ ـ مبحث في المعنى ٣٣١
١٣ ـ مبدأ الشورى في الحكم ٣٣٥
أ ـ المحصلة الإيجابية ٣٣٨
ب ـ رد على إشكال ٣٣٩
ج ـ المبدأ وولاية الفقيه ٣٤١
د ـ اراء العلماء في مبدأ الشورى ٣٤٤
و ـ أدلة المبدأ في القرآن والسنة ٣٤٧
هـ ـ الخلاصة ٣٤٨